محمود اسماعيل

الحركات السرّية في الاسلام



١٨ ش ، ضريح سعد –
القصر العيني ، القاهرة
جمهورية مصر العربية



الطبعة الخامسة ١٩٩٧

محتويات الكتاب

مقدمة
الطبعة الخامسة

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب على أثر عمل بطولي قامت به ثلة من المناضلين الفلسطينيين إبان دورة ميونيخ الأولمبية ١٩٧٢ .

ولست أخفي سراً إذا قلت أن هذا العمل الفدائي العظيم الذي صورته الدعاية الصهيونية والإمبريالية على أنه عمل «إرهابي» كان حافزي على كتابة هذا الكتاب ؛ لأبرهن مشروعية «العنف الثوري» بالنسبة لشعب سلبت أرضه وطورد وحوصر عالمياً - وحتى عربياً - وجرى تشويه نضاله داخل وخارج فلسطين .

لقد استهدفت بإصدار الكتاب آنئد غايتين أساسيتين ؛ الأولى نضالية عن طريق العودة الى التراث الثوري الإسلامي ورصد نماذج من قوى المعارضة في الإسلام بتبيان الظروف الصعبة التي عاركتها على الاصعدة السياسية والإقتصادية والاجتماعية وحتى الفكرية ، وكيف أمكن تجاوزها بعد الإختيار الموفق لأسلوب العمل السري المنظم توطئة للثورة الإجتماعية المظفرة . وهو أمر فطن اليه أحد الخصوم - الذين حاورهم المؤلف آنذاك - حين ذهب الى أن الكتاب بمثابة «مانفيستو» للشباب الثوري قصد به «التحريض» والاستجاشة والدعوة للعمل السياسي «في الدهاليز والسراديب» .

أما الهدف الثاني فكان معرفياً ؛ إذ توخى المؤلف بمنهجه ورؤيته للتاريخ الإسلامي «هدم ركام الهدم» الكامن في المناهج والرؤى التقليدية التي حولت هذا التاريخ الى أساطير وغيبيات وكرامات ومعجزات ومآثر ومناقب . كان الكتاب استهلالاً وإرهاصاً لإثبات افلاس وتعربة هذه «البضاعة» الفجة وتوطئة لبذر بذور المنهج العلمي والرؤية الاجتماعية الجدلية الصراعية .

ولقد آثار الكتاب - ولا يزال - ما أثار من غبار الحوار والسجال على صعيد العالم العربي بأسره . وتعرض كاتبه لويلات الإتهام «بالعمالة» والدفع «بالإباحية» والوصم «بالزندقة» وهي تهم موروثة عن عصور الانحطاط أمام العجز عن المقارعة بالحجة والبرهان .

ومع ذلك لم يتقاعس الكاتب عن مواصلة «مشواره» في الوطن و«المهجر» ؛ سواء في كتاباته اللاحقة التي ذاعت وانتشرت خارج مصر وصودرت داخلها ، أو في دروسه الجامعية التي ازداد الاقبال عليها عاماً بعد عام . وحسبه أن منهجه ورؤيته التي استهلها بكتابة هذا الكتاب ما لبث أن نحا نحوهما أعداد غفيرة من الكتاب والمفكرين والمؤرخين على صعيد الوطن العربي بأسره . وقدر لهم ريادة «الانتليجنسيا» العربية في المؤتمرات العلمية وندوات البحث التاريخي وحلقاته . كما تخرج على يديه عشرات الباحثين الأكاديميين الذين احتلوا - عن جدارة - أماكنهم في الجامعات العربية .

وما يعنينا أن الاعوام التي انصرمت منذ صدور الطبعة الاولى للكتاب الذي نشر إبانها أربع مرات - وصور مثلها دون علم المؤلف - أكدت دون شك مصداقية منطلقاته وأفكاره سياسياً ومعرفياً . فعلى الصعيد السياسي أثبتت الأحداث في مصر وفلسطين والعالم العربي عموماً فشل أسلوب «التفاوض» البورجوازي في التعامل مع الإمبريالية والصهيونية . فبسبب

هذا الأسلوب جرد انتصار ١٩٧٣ من مضمونه وكرست التبعية والذيلية والتخلف .

وابتلى العالمين العربي والإسلامي بدائي التشرذم والتطرف ؛ بنتيجة الحجر على الفكر التنويري التثويري العقلاني . فاندلعت حروب بين «الإخوة الاعداء» الذين طرحوا شعارات شعوبية وطائفية تغطية لأسباب اقتصادية في المحل الأول . ومن خلالها تعاظم المد الاستعماري ليحتل مواقعه المفقودة ، وترسخ وجوده المقترن بالهيمنة السياسية والتبعية الاقتصادية والثقافية ؛ خصوصاً بعد انهيار الكتلة الاشتراكية .

وفي غياب المشروع القومي النهوضي ، والخواء الإديولوجي تعاظم خطر التطرف الديني والمذهبي ليشكل أخطبوطاً يهدد وجود «الدولة الوطنية» و«المجتمع المدني» من ناحية ويتغلغل في العالمين العربي والاسلامي بعد ان اكتسى طابعاً دولياً . وهو أمر أفضى الى «تحرير» المشروعات الإمبريالية والصهيونية وأصاب «المشروعات الوحدوية» بالشلل .

وعلى الصعيد المعرفي ؛ كان لكتابنا هذا افضل التنبيه الى ضرورة مراجعة التراث العربي الاسلامي في ضوء الثورة المعرفية والمنهجية التي عرفها العالم منذ منتصف القرن . فعلى نهجه ورؤيته انجزت عدة مشروعات تراثية أسهمت - دون شك - في تأكيد قيم العلم والمعرفة والتنوير واحترام قدر الإنسان . كما أسهمت في الكشف عن الهوية الحضارية للمجتمع العربي - الإسلامي ، ومهدت السبيل للتفكير في مشروع نهوضي معرفي مستقبلي يلُمُّ الشمل بعد التشرذم والفرقة .

وفي هذا الصدد تظهر أهمية كتاب «الحركات السرية في الإسلام» باعتباره رائداً في التنوير والتثوير . إذ أثبتت «قصة» هذا الكتاب وما جرى بصدده من حوار على مدار خمسة عشر عاماً أنه آن الأوان لتقديم التراث

الاسلامي في صورة عقلانية وعلمية . آن الأوان لأطرح الرؤية السلفية التي تعول على أسلحة الذرائعية والمحظورات والإكراهات ، لتحل الرؤية الشمولية التي تنظر الى تراث السلطة والمعارضة باعتباره كلاً لا يتجزأ . آن الأوان لإحياء ثورية الخوارج وعدالة الشيعة وعقلانية المعتزلة باعتبارها تعبر عن الجانب التراثي المشرق الذي يجب الإمساك بخيوطه في مقابل الجانب السلبي النصي الأشعري السكوني السلطوي والتضبيب الصوفي . آن الأوان لوضع ابن رشد وابن خلدون مكان الغزالي وابن تيمية . آن الأوان «لحركة إصالح ديني» تحرر التراث العربي الإسلامي من إسار كهنة «الأزهر» و«جامع الزيتونة» و«جامعة القيروان» .

وأخيراً آن الأوان لتقديم الاسلام «التنويري» إديولوجية للبورجوازية والكادحين مقابل الإسلام «التخديري» المبرر لطغمات العسكر وطواغيت الثيوقراطية المتطرفة .

أرجوا أن يسهم هذا الكتاب بدور محمود في صياغة أصول «الاصلاح الديني» المنشود .

محمود اسماعيل

يناير ١٩٩٧

مقدمة
الطبعة الاولى

حفزنى لاعداد هذه الدراسة العمل الفدائى البطولى الذى قام به نخبة من رجال منظمة أيلول الأسود إبان دورة ميونيخ الأوليمبية فى العام الماضى . ذلك ان الامبريالية العالمية والصهيونية تضافرتا على ابراز هذا الحادث على انه عمل ارهابى فوضوى ، وانساق الرأى العام العالمى وراء تلك الدعايات المغرضة لتشويه النضال المشروع لشعب فلسطين متناسياً الدوافع الحقيقية التى ترغم المناضلين فى الظروف العصيبة على ان يمارسوا نشاطهم بصورة سرية ، قد تبدو ارهابية فى تقدير القوى التى استهدفها النضال . لكن مشروعية العمل السرى النضالى تبقى قائمة ما وجدت الأسباب التى تدفع بالحركات الوطنية إلى أن تنحو فى نضالها هذا النحو ، وما وجد الهدف النبيل الذى يسعى المناضلون لتحقيقه .

وقد حاولت أن ألتمس فى التاريخ الإسلامى نماذج وصورا للعمل السياسى السرى الذى أخذت به قوى المعارضة فى الاسلام لمواجهة تسلط الحكومات الثيوقراطية ـ أموية وعباسية ـ التى عدلت عن الحق وحادت عن جادة الشريعة ، واستهدفت تبرير مشروعية هذا الأسلوب النضالى على أساس نبل الغاية وسمو الهدف من ناحية ، وضراوة القوى المتسلطة فى قمع الثورات الجماهيرية المطالبة بعدالة الاسلام من ناحية أخرى .

ولم يكن اثبات تلك الحقيقة بالأمر الهين ، فكتابات السلف فى الغالب الاعم تتواتر على تبرير النظام الملكى الهرقلى الأموى والحكومة الكسروية العباسية ، وتحمل بلا هوادة على الحركات والثورات الاجتماعية المعارضة كافة ، وتصورها سياسياً على انها « تطاول » و«تمرد» و « فتنة » ضد « أولى الأمر » ، واجتماعياً على انها هبات «العوام» و«الأسافل» كما أنها « مروق » ، و« كفر » و « زندقة » من الناحية الدينية ، وتقليد ومحاكاة للفكر الوثنى فى جوانبها الايديولوجية .

لذلك فالصورة الراسخة فى أذهاننا عن قوى المعارضة ــ كالخوارج والشيعة ــ حزبى اليسار ــ والمعتزلة والمرجئة ــ حزبى الوسط ان صح اقتباس مصطلحات العصر ــ صورة شوهاء زائفة تمثل وجهة نظر «اليمين» أو هى التاريخ الرسمى «الذى وضعته المؤرخة للمملوك» على حد قول ابن عربى .

أما وجهة النظر المقابلة فلم يقدر لنا الوقوف عليها ، إذ احرقت وأبيدت معظم كتب المعارضة على يد خصومهم ، وما بقى منها «مستوراً» من الصعب الاطلاع عليه ، والقليل الذى بين أيدينا زاخر بالاساطير والخرافات والخوارق الأمر الذى يقلل من أهميته العلمية . ومما يزيد المشكلة تعقيداً أن من طبيعة العمل السرى الكتمان والتخفى مما يتيح الفرصة للقوى المضادة للتشكيك فى عقائد القائمين به ونظمهم وأشخاصهم .

أما وقد قدر للمؤرخ المعاصر ان يعتمد فى تأريخه لهذه الحركات على كتب خصومها بالدرجة الأولى ، فحرى به ان يفطن إلى المزالق والعثرات التى قد تحول دون بلوغه هدفه فى الوقوف على الحقيقة ، فالحاجة ماسة لدراسة نقدية للمصادر تتضمن معرفة والماما بالميول السياسية والاهواء المذهبية والوضعية الاجتماعية قبل ان نستقى منها مادتنا العلمية .

والواقع ان معظم المؤرخين « الرسميين» كانوا موالين للسلطة سياسياً ، سني المذهب ، ينتمون إلى طبقة «أهل القلم» أو « الكتاب » أى المشتغلين بالدواوين ، المتمتعين بالانعامات والحائزين للاقطاعيات . ولاغرو فقد أسرفوا فى تقريظ أولياء نعمتهم وتبرير أعمالهم بالقدر الذى اشتطوا فيه فى أحكامهم على خصومهم من قوى المعارضة . ومن هنا لايجب التسليم بصحة كتاباتهم «فكلام الاقران فى بعضهم ببعض لايعبأ به ولاسيما إذا لاح انه لعداوة أو لمذهب أو لحسد» كما ذكر الذهبى ، وفى المعنى نفسه قال المقبلى :

« وقد صار كل من الفرق يحكى الشر عن مخالفه ويكتم الخير بل يروى الكذب والبهت» ، ولاغرو فقد انتحلت الاحاديث النبوية ولفقت المأثورات عن السلف الصالح خدمة لاغراض المتخاصمين .

ومن أسف أن كثيرين من الدارسين المحدثين لايلقون بالا لهذه المزالق ويأخذون اقوال السلف «حقيقة مسلمة » وهو ما عبر عنه الدمشقى المؤرخ بقوله : «وانما نشأ هذا لما استفحل أمر التقليد وعوملت أقوال المبتدعة معاملة أقوال المعصوم ونصوص الكتاب» . والتسليم بالقديم والوهم بعصمته من الخطأ يؤدى إلى « انسدال الحجب الكثيفة بين الانسان وبين ما قد جاءت به الأيام من تطوارت فى العلم والمعرفة » على حد تعبير الدكتور زكى نجيب محمود .

لذلك فالمعلومات المتواترة عن « قوى الظل » فى الاسلام بحاجة إلى مراجعة فى ضوء رؤية شمولية للتاريخ الاسلامى تحيط بجوهر رسالة الاسلام وما انطوت عليه من نظرة سامية للانسان ومبادىء راقية فى العدالة بحيث تكون شريعة الاسلام معياراً تقيم على أساسه القوى والاحزاب السياسية المختلفة ،ما كان منها فى الحكم وما انخرط منها فى صفوف المعارضة .

ونظرة سريعة كافية بتوضيح المفاهيم والمبادىء الاساسية للحياة السياسية والاجتماعية والثقافية كما تضمنتها شريعة الاسلام . . فنظام الشورى الديمقراطى أساس الحكم والسياسة ، ومبادىء العدالة والمساواة عصب النظام الاقتصادى والعلاقات الاجتماعية ، والنظر العقلى لب النهج الاسلامى فى التفكير . فإلى أى مدى التزمت الحكومات الاسلامية وقوى المعارضة بهذه المبادىء ؟

الثابت ان الحكومة الاموية نظام وراثى ملكى أبعد ما يكون عن الديمقراطية ، والتعصب للعنصر العربى وايثاره على بقية العناصر الاسلامية الاخرى ، وهو خروج عن جوهر العدالة والمساواة ، والفكر «الجبرى » كان غلاباً فى هذا العصر يبرر ويقنن لمنطق الأمر الواقع .

وفى العصر العباسى كانت الخلافة « كسروية » قوامها « مبدأ التفويض الالهى» واستأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعى العنصر تلو الآخر على حساب العناصر الأخرى . والفكر السلفى ساد وطغى طوال العصر باستثناء سنوات قليلة ظهر إبانها التيار العقلانى .

أما القوى المعارضة فكانت أكثر التزاماً بتعاليم الاسلام وأشد حرصاً على تطبيقها ، فالخوارج والمعتزلة والمرجئة منذ النصف الثانى من القرن الهجرى اتفقوا جميعاً على أحقية أى مسلم للخلافة بغض النظر عن أصله وعصبيته ، فكان فكرهم السياسى مستوحى من ديمقراطية الاسلام ، كما تبنت حركاتهم جميعاً ــ بمن فيهم الشيعة ــ قضية العدالة واستهدفت النضال من أجل اقرارها . فضلاً عن غلبة الروح العقلانية على آرائهم الاعتقادية ، وبالذات عند الشيعة والمعتزلة بشكل يسترعى الانتباه .

لذلك يمكن القول ان الاسلام لايتعارض ونشاط المعارضة ولايبارك سياسة بنى أمية وبنى العباس بوجه عام . وبالتالى يؤكد مشروعية العمل السرى كأسلوب نضالى لاسقاط الحكومة الأموية المؤيدة بطغام أهل الشام

والخلافة العباسية المستندة على جحافل الترك الجفاة او الفرس الشعوبيين .

وبديهى ان تتذرع قوى المعارضة فى نضالها السرى المشروع بشتى الوسائل والاساليب ، وقد أفادت من التراث القديم فى هذا الصدد إلى حد كبير ، «فدار الإسلام» كانت زاخرة بميراث حضارات شتى من هيللينية ومشرقية إلى اسرائيليات ووثنيات ، والفكر الاسلامى لم يكن ليصم أذنيه أو يغلق عينيه عن هذا الميراث الحضارى الضخم الذى صنعته البشرية فى عصور سالفة ، بل انفتح عليه ، ونهل منه وتمثله وأخذ منه ما لم يتعارض وجوهر الاسلام ، وبفضل هذا الانفتاح كتبت له الحصانة ضد طعنات الشعوبيين والزنادقة . لقد تغلغلت العقلية الاسلامية داخل مبرات مكتبة الاسكندرية وأديرة النصارى وكنائسهم وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية ، فكشفت عن أسرار الحكمة والمعرفة وكيفتها مع طبيعة العصر وأعطتها طابعاً اسلامياً مميزاً .

وبديهى أن تكون قوى المعارضة سباقة فى الافادة من هذه التيارات الموروثة ولوافدة سواء فى التنظير لمذاهبها واعتقاداتها أو فى ارساء قواعد دعوتها وتنظيماتها السياسية ، فالاسرائيليات واضحة التأثير فى التنظيمات السرية لقوى اليسار ، والهيللينيات والمشرقيات تركت بصماتها على نظمها السياسية والاجتماعية مادامت لم تتعارض فى جوهرها مع الروح الاسلامية .

وفى دراستنا للحركات السرية حاولنا إبراز مدى هذه التأثيرات الأجنبية ، ومدى التزام أحزاب المعارضة بتعاليم الاسلام ، كما عولنا على استقصاء الظروف الموضوعية - سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية ـ التى حدتها إلى اللجوء للعمل السرى المنظم . كما أبرزنا العلاقة الجدلية بين الآراء والافكار المذهبية وبين العمل السياسى والاجتماعى ، وحرصنا على تقويم هذا العمل فى اطار ظروف العصر وملابساته .

والحق اننا لم نعرض للحركات السرية كافة فى الاسلام انما عرضنا لبعض منها كالخوارج والمرجئة والدعوة العباسية والمعتزلة والقرامطة ، ونأمل فى القريب دراسة ما لم نعرض له فى هذا الكتاب كالحركات الفاطمية والباطنية وأخوان الصفا وغيرها .

وانوه بأن هذه الدراسة قد نشرت فى مقالات مركزة بمجلة روزاليوسف واثارت فى حينها نقد الكثيرين من الكتاب والدارسين والقراء ، ما بين مؤيد ومعارض ، وإليهم جميعاً أسدى خالص شكرى لافادتى من ملاحظاتهم حين بحثت الموضوع بشكل اكثر توسعاً واستفاضة ، وأرجو أن أكون قد وفقت فى توضيح ما كان مبهماً ، وتفصيل ما كان موجزاً ، وإلى القراء اتقدم باجتهادى .

ومن اجتهد فأصاب فله أجران ، والا فله أجر الاجتهاد .

والله ولى التوفيق .

محمود اسماعيل

القاهرة فى مارس سنة ١٩٧٣

الخوارج

من العنف الثورى إلى الدعوة السرية المنظمة

يرتبط ظهور الخوارج كحزب سياسى بقضية الامامة أو الخلافة ، وهى قضية أثارت من الجدل والخلاف بين القدماء والمحدثين ، ومن الصراع الدموى بين المسلمين ما أحدث صدعاً فى كيان الامة الاسلامية ، ذلك الصدع الذى عرف « بالفتنة الكبرى»[١] وما أسفر عنها من مصرع الخليفة الثالث عثمان بن عفان وافتراق الجماعة الاسلامية بعد ذلك إلى شيع وأحزاب متناحرة . وحزب الخوارج انبثق من تلك الفتنة وارتبط بقضية التحكيم الشهيرة بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان . ولدينا من القرائن[٢] والادلة ما ينفى الرواية المتواترة التى تحمل الخوارج مسئولية ارغام على بن أبى طالب على قبول التحكيم ثم محاولة الضغط عليه لرفضه والتنصل من العهود التى قطعها على نفسه بوقف القتال

---

(١) جعل الدكتور طه حسين هذه التسمية عنوانا لكتابه عن خلافتى عثمان وعلى .

(٢) انظر : محمود اسماعيل : **جدل حول الخوارج وقضية التحكيم** ـ دراسة بمجلة الجمعية التاريخية المصرية سنة ١٩٧٢ .

وتحكيم الحكمين . والذى نؤكده ان أولئك الذين عرفوا بالخوارج[٣] كانوا من انصار على ومن خيرة جنده وأكثرهم إيماناً بعدالة قضيته ، وانهم رفضوا مبدأ التحكيم من أساسه لأنه يعنى التشكيك فى شرعية أمامتة ، ومن ثم خرجوا عليه لرفضه استمرار القتال فى صفين واستجابته لضغوط الأكثرية من جنده الذين رغبوا فى وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح . فالخوارج من ثم يمثلون من الناحية الدينية «الفئة القليلة المؤمنة » التى لاتقبل فى الحق مساومة وادهاناً ، ولاغرو فزعماؤهم من جماعة القراء والفقهاء الحريصين على الالتزام بالكتاب والسنة دون مواربة أو تأويل « جباههم قرحة لطول السجود وأيديهم كثفنات الابل من طول العبادة » . ومن الناحية الاجتماعية انتمى معظمهم الى العرب الشمال وخاصة قبيلة تميم التى هجرت البادية واستقرت فى مصرى الكوفة والبصرة ، وأسهمت بدور بارز فى الثورة على عثمان حين خالف سياسة ابى بكر وعمر الحريصة ، على تطبيق عدالة الاسلام ، وأطلق العنان لبنى جلدته للاستبداد بالمسلمين فى الأمصار .

فقد حرص أبو بكر ان تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون النظر إلى عصبية أو جنس فالتزم بالكتاب والسنة التزاماً تاماً فى تقدير الأعطيات وتقسيم الفىء والغنائم ، فانصاعت « الجماعة » لحكمه ، ولم يكن فى عهده افتراق . كذلك اتسمت سياسة عمر بالعدالة المطلقة ، المستوحاة من تعاليم الاسلام فلم يخالف الكتاب والسنة ، انما زاد عليهما أمراً آخر

---

(٣) عرفوا كذلك بالحرورية نسبة إلى كورة حروراء ـ بجوار الكوفة ـ التى نزلوها بعد مفارقتهم عليا ، كما أطلقوا على انفسهم « الشراة » تعبيرا عن شرائهم الآخرة بالدنيا . انظر الاسفرائينى : التبصير فى الدين ص ٤٦ .

Smith : **The Ibadites, Moslem World**, vol. 12, p. 284.

هو الإجتهاد ، وكان عليه ان يجعل الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع ليواكب التطور الجديد الذى حدث فى عهده بعد الفتوح الاسلامية الكبرى فى العراق والشام ومصر . لكن عمر فى اجتهاداته لم يحد عن جوهر مفهوم العدالة فى الاسلام ، وحسبه انه لم يجعل للعصبية القبلية او النزعة العنصرية تأثيراً فيما استحدثه من نظم وقوانين ، فضرب المثل الفذ على مثالية المبادىء ، ومراعاة مقتضيات الحال فى تطبيقها ، لذلك اختفت فى عصره النعرات العنصرية والسخائم القبلية .

غير ان تلك النعرات والسخائم بدأت تعمل عملها فى احداث الفتنة فى خلافة عثمان ، فقد اطلق العنان لكبار الصحابة من قريش لاستغلال مكانتهم الخاصة فى اقتناء الضياع وتكوين الثروات فى البلاد المفتوحة فشكلوا « ارستقراطية ثيوقراطية قرشية » أثارت هلع الفقهاء والصالحين لانتهاك عدالة الاسلام من ناحية ، كما أثارت أحقاد القبائل الآخرى وحسدها ؛ فأحيا عثمان بذلك الضغائن والصراعات القبلية الجاهلية . وفضلاعن ذلك ظهرت ارستقراطية بيروقراطية سفيانية فى الامصار التى آلت أمرتها إلى رجال بنى أمية أقارب عثمان ، فأثار بذلك بقية بطون قريش وأعاد الصراع القديم بين بنى أمية وبنى هاشم . وفضلاعن ذلك ، فقد خالف عثمان الشيخين فى نظرتهما إلى الخلافة باعتبارها عبئاً ومسئولية ، واعتبرها « قميصاً ألبسه الله إياه » وهو أمر زاد فى توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء ، فطالبوا بعزله لإخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة ، ولم يتوانوا فى حض عرب الأمصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها . لذلك كان عرب الأمصار ـ من غير قريش ـ يشكلون جند الثورة ، بينما تصدّر الفقهاء قيادتها ، وانتهى الأمر بمصرع عثمان حسبما هو معروف فى كتب التاريخ ، وإقبال الثوار على مبايعة على بالخلافة أو تصديهم لمؤازرته ضد أولئك الذين رفضوا مبايعته

سواء من الارستقراطية القرشية كطلحة والزبير أو من الارستقراطية السفيانية التى تزعمها معاوية بن أبى سفيان .

مما تقدم يتضح ان ظهور الخوارج تعبير عن تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعاً دينياً نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الامامة ، لذلك فجماعة الخوارج تشكل حزباً سياسياً يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية كما نادى بها الاسلام ، ولم يكن ـ كما ذهب فلهوزن ـ مجرد حزب سياسى دينى وحسب . . فقد فاته أن الاحزاب السياسية فى العصور الوسطى رغم مسوحها الدينية الظاهرة ، تتضمن أبعاداً اجتماعية لايرقى اليها الشك . وتلك ظاهرة سادت العالمين الاسلامى والمسيحى على السواء . ذلك ان الدين والدولة فى تلك العصور تلازما واختلطا ، فعلى سبيل المثال كان الخليفة فى « دار الاسلام» يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية باعتباره خليفة الرسول من ناحية ، وحاكم المسلمين من ناحية اخرى ، كما ان اوروبا العصور الوسطى لم تتحد سياسياً الا بفضل المسيحية . لذلك كان للكنيسة سلطاتها الواسعة . . والصراع بين البابوية والامبراطورية حول السيادة فى غنى عن البيان ، بل كانت الكنيسة تنظيماً « اكليريكيا » إقطاعياً فى الوقت نفسه . وهذا يفسر كيف كانت المسائل السياسية والاجتماعية آنذاك تحول إلى قضايا لاهوتية ، والخلاف حولها يجرى تقويمه على أساس « الكفر والإيمان» وليس الصواب أو الخطأ ، فالقوى الاسلامية المعارضة « لأولي الأمر» مارقة متهرطقة ، والثوار على البابوية يشلحون من رحمة الكنيسة بمقتضى قرارت الحرمان . قصارى القول أن الخلاف حول مسألة الامامة فى الاسلام خلاف فقهى دينى فى الظاهر يعكس فى حقيقته صراع قوى اجتماعية ومواقف طبقات متصارعة . لذلك فقد

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

لمس ابن خلدون[٤] ظاهر الامور دون سبر أغوارها حين اعتبر ما شجر من نزاع حول «الخلافة» محض «خلاف اجتهادى فى مسائل دينية ظنية» بحتة .

وقد شكل الخوارج أحد أحزاب المعارضة فى الاسلام ، وكان فكرهم السياسى معبراً عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة يجعلهم بحق « جمهوريو الاسلام » . فبينما قصر أهل السنة حق الامامة على قريش ، وجعلها الشيعة حكراً على آل البيت وحدهم ، نادى الخوارج بأنها حق متاح لكل مسلم دون النظر إلى أصله أو عصبيته [٥] ، لذلك فقد عبر الخوارج من الناحية السياسية عن اتجاه الجناح الديمقراطى بين الاحزاب الاسلامية الاخرى . ونظرا لتمسكهم الشديد بأهداب الدين ، والتزامهم بالقرآن والسنة دون تأويل او تحريف ، ودعوتهم الصارمة لاتباع نهج السلف الصالح ممثلا فى سياسة الرسول والشيخين ، كانوا «كلافنة الاسلام » أو « بيوريتان الاسلام » على حد تعبير دوزى [٦] . وفى قولهم « بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » وحضهم على « الثورة على أئمة الجور » ما يجعلهم جديرين بلقب « ثوريو الاسلام » ، كما يمثلون فى نظر بعض الدارسين « بولشفيك الاسلام » لتطرفهم الشديد فى استحلال دماء مخالفيهم فى المذهب وقولهم « بالاستعراض » وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر . . وآراؤهم فى العدالة والمساواة تنمّ عن اتجاه اشتراكى اسلامى اصيل . لذلك كله نعت ميور [٧] مذهب الخوارج بأنه « مذهب ثورى ديموقراطى اشتراكى » .

وتاريخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموى يساير مبادئهم الاعتقادية فى التطرف والثورية الصادعة ، فقد ثاروا على على بن أبى طالب مراراً

---

(٥) الاسفرائينى : ص ٤٦ .

(٦) **Spanish Islam**, p. 130

(٧) **The Caliphate**, p. 407

وأقضّوا مضجعه باغاراتهم المستمرة على البصرة والكوفة فضلا عن ثوراتهم الدائبة فى الولايات الشرقية . وقد بطش علي بحركات الخوارج كافة فى عنف وقسوة ، وما أكثر ما خاض من معارك كانت تنتهى بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها ، وهذا يفسر تآمرهم على حياته التى انتهت بطعنتين من سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادى فى ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ .

واستمرت ثورات الخوارج بعد مقتل على فانضموا إلى عبد الله بن الزبير الذى ناوأ الامويين فى الحجاز والعراق لما أظهر الميل لمذهبهم ، فحاربوا فى صفه زمناً . ثم انقلبوا عليه حين لاح لهم انه يظهر خلاف ما يبطن ، ودارت معارك كثيرة بين الطرفين أزهقت فيها ألاف الأرواح من الخوارج .

وكان ما كان من مصرع ابن الزبير ، فوجد الخوارج أنفسهم وجهاً لوجه امام بنى أمية بما لهم من بأس شديد . ونحن فى غنى عن سرد ما حل بالخوارج من بطش واضطهاد فى العصر ألاموى ، وحسبنا موقف ولاة العراق ــ من أمثال عبد الله بن زياد والحجاج الثقفى ــ إزاء الخوارج . فكانوا يقتلونهم « بالتهمة والظنة » ويبعثون الجيوش تقتفى آثارهم « من بلد إلى بلد وتوقعهم وقعة بوقعة »[٨] حتى استؤصلت فرق من الخوارج بأكملها واختفت من المسرح السياسى إلى الأبد .

وزاد فى ضعف الخوارج فى العصر الأموى ، انشقاقهم إلى جماعات متناحرة جاوزت العشرين فرقة ، كل منها تكفر ما عداها ، وهو أمر أدى إلى تشتيت جهودهم وأتاح لخصومهم ملاحقتهم والقضاء على ثوراتهم ، وهذا ما حدا مؤرخاً مثل فلهوزن[٩] إلى القول بأن «سياستهم كانت غير

(٨) الدينورى : **الاخبار الطوال** ص ٢٧٥ .

(٩) تاريخ الدولة العربية ص ٣٧٢ .

سياسية» . ولاغرو فقد وصلت أحوالهم فى أواخر القرن الأول الهجرى إلى حالة من الضعف استحال معها ان يواصلوا نشاطهم السياسى بصورته العلنية ، فكان عليهم أن يغيروا من اساليب كفاحهم بنبذ طريق الثورة السافرة فى قلب العالم الاسلامى واتباع اسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السرى ، ونقل ميدان نشاطهم إلى الاطراف بعيداً عن متناول قبضة الخلافة .

ودراسة المرحلة الجديدة فى نضال الخوارج من الصعوبة بمكان ، وذلك راجع لطبيعة العمل السرى وما يرتبط به من صعوبة الوصول إلى المعلومات الخاصة بالتنظيم السرى بأجهزته ودعاته وخططه وأساليبة . . الخ . . يضاف إلى ذلك ما تعرض له الخوارج من اضطهادات ومحن ، قضى بسببها على معظم كتبتهم ووثائقهم ، فنعلم على سبيل المثال ان الفاطميين الشيعة أحرقوا دواوين الخوارج ومكتباتهم فى المغرب بما تحتويه من كتب المذهب وتاريخ اتباعه . ويقال ان المكتبة المعصومة بتاهرت التى أحرقها أبو عبد الله الشيعى كانت تزخر بآلاف المدونات والمصنفات ، ولم يسلم منها سوى النذر اليسير من تراث الخوارج . والخوارج المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد الحرص على عدم اطلاع أحد على ما لديهم من كتب المذهب . واذا كان ابن النديم يعتبر أن كتب الخوارج فى عصره « مستورة » ولاسبيل لمعرفتها ؛ فلاتزال المشكلة قائمة إلى اليوم . وقد حاول بعض المستشرقين من أمثال أميل ماسكراى وبرسى سميث ولويسكى الوقوف على شيء من هذه الكتب دون طائل . كما فشلت جهود بعض المؤرخين العرب فى هذا الصدد ، فلم يوفقوا الا فى الحصول على بعض المخطوطات الخاصة بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفاً ، أما المصادر الأصلية فلاتزال حبيسة نطاق جماعاتهم التى

تعيش فى شبه عزلة فى جبل نفوسه بليبيا ووادى الميزاب فى صحراء الجزائر* .

ولا مناص للمرء من الاعتماد على الاشارات المتفرقة والشذرات المتناثرة فى الحوليات وكتب الفقة والفتاوى والطبقات والأدب وغيرها ، ليقدم صورة ـ ولو باهتة ـ عن ذلك النظام السرى الذى وضعه الخوارج أواخر القرن الأول الهجرى وأوائل القرن الثانى . ولقد أسعدنا الحظ بالعثور على الوثيقة الوحيدة فى هذا الصدد ضمن مجموعة من الفتاوى الفقهية المخطوطة ـ بدار الكتب المصرية ـ لم يفطن إلى أهميتها التاريخية أحد من الدارسين من قبل . والواقع ان الوثيقة لا تقدم معلومات مفصلة تكشف عن أسرار الدعوة السرية بقدر ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة ، وتلقى قبساً من ضوء على أحد رؤسائها فضلاعن تحديد مكان المركز الأم للتنظيم وطبيعة علاقتة بالدعاة فى الأمصار . والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها شيخ الدعوة فى البصرة ويدعى أبو عبيدة مسلم بن أبى كريمة إلى دعاته فى المغرب فى أوائل القرن الثانى الهجرى ، وهناك بعض ما ورد فيها(١٠) :

« بسم الله الرحمن الرحيم . صلى الله على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً . أتانى كتابكم تذكرون فيه ما من الله به عليكم من جمع كلمتكم وائتلاف أمركم فى كثرة من بحضرتكم من أهل الخلاف . . ولعمرى ما أكثرتهم وان كثروا بأكثر مما كان قبلهم على ما كان قبلكم من سلفكم ، فاقتادوا بهم عليكم كثرتهم على أخلاقكم ، نسأل الله العون والتوفيق فى جميع أموركم وان يكفينا وأياكم بأسهم ، وان

---

* نشرت الكتب من المخطوطات الإباضية من عمان والجزائر من السنوات الأخيرة . ويقوم «مركز الدراسات الإباضية» بأجدابية بجهود محمودة في هذا العدد .

(١٠) ابو عبيدة مسلم بن ابى كريمة : رسالة فى أحكام الزكاة ، ورقة ١١٤ مخطوط .

يجعل لنا ولكم ولجميع المسلمين الدائرة عليهم ، ويشفى صدور قوم مؤمنين ، ويذهب غيظ قلوبهم . فلعمرى لقد أسرنى ما انتهيتم إليه من أمركم وان كان ذلك لم يخفَ عنا ، غير انا نظن الذى كتبتم به إلى ، والله يستتم لكم الخير كله بعونه وتوفيقه . . الخ» .

والدارس لتطور الفكر السياسى عند الخوارج يلمس تحولا خطيراً فى عقائدهم بما يساير الظروف الجديدة . وأول ما نلحظه عزوف الاتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالازارقة ــ نسبة إلى نافع ابن الازرق ـ والنجدات ـ نسبة إلى نجدة بن عامر الحنفى ـ واقبالهم على معتقدات الصفرية ــ نسبة إلى زعيمهم زياد بن الأصفر ـ الاقل تطرفاً ، والاباضية ـ نسبة إلى عبد الله بن أباض ــ المعتدلين . وقد رحبت هاتان الفرقتان بالاتباع الجدد ـ ويعرفون فى اصطلاحهم « بالمهاجرة » ـ وضربتا صفحا عما كان يحدث من حيطة وحذر فى ايلافهم باجراء اختبارات قاسية للتأكد من صدق النوايا والحماس لنصرة المذهب ، كما فتح الباب على مصراعيه امام الموالى ـ المسلمين من غير العرب ـ لاعتناق المذهب بعد ان كان من قبل موصداً ، بل سنجد فيما بعد كثيراً من الموالى تصدوا لزعامة الحركة الخارجية . اكثر من ذلك تخلى الصفرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة كمبدأ « تكفير المخالفين » فأجازوا معاشرتهم ومزاوجتهم . والأكثر أهمية أخذهم « بمبدأ التقية »(١١) باظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءا للمتاعب ، وكانوا سلفاً يتشبثون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، حتى ولو ادى الأمر إلى الموت . وغني عن القول ان الفكر السياسى الاباضى صار أكثر اعتدالاً ، حتى ان علماء الفرق يعتبرون الاباضية أقرب المذاهب قاطبة إلى أهل السنة (١٢) .

---

(١١) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين ، ص ٥١ .
(١٢) الشهرستانى : الملل والنحل ، ص ١٢٢ .

وفى ضوء الوثيقة السابقة والتطور الجديد فى فكر الخوارج السياسى يمكن ـ فى اطمئنان ـ دارسة دعواتهم السرية المنظمة . ويجب التنويه بأن ما لدينا من معلومات فى هذا الصدد تتعلق بالاباضية فقط ، وما يختص منها بالصفرية انما وردت عفواً فى كتب الاباضية ، وهى على ضآلتها وتفرقها تلقى بعض الضوء على المراحل الاولى للدعوة ، وتبين ان نظامها جرى على غرار النسق الاباضى . والسر فى ندرة تلك المعلومات كامن فى ضياع المصادر الصفرية كافة نتيجة الغزو الشيعى لدولتهم فى المغرب سنة ٢٩٧ هـ ، فقد كان عبيد الله المهدى سجيناً فى سجلماسة عاصمة الدولة الصفرية ، ورفض أميرها تحريره من سجنه رغم توسلات القائد الفاطمى أبو عبد الله الشيعى ، لذلك أمعن الشيعى فى التنكيل بالصفرية بعد فتح سجلماسة ؛ فاستباحها لجنده ثم أضرم فيها النيران فأتت على تراث الصفرية عن آخره ، وتفرقت البقية الباقية من الصفرية فى أصقاع بلاد المغرب فاندثر مذهبهم إلى الإبد* .

على كل حال ـ نعلم يقيناً ان البصرة كانت مركز التنظيم الخارجى الاباضى ، بينما نرجح ان بلاد الجزيرة ـ شمالى العراق ـ كانت مركز التنظيم الصفرى اعتماداً على قيام معظم حركات الصفرية فى الشرق فى هذا الاقليم . وقد حدث تعاون مرحلى بين التنظيمين فى البداية ، بدليل وصول داعيتى الاباضية والصفرية إلى المغرب «على ظهر بعير واحد» (١٣) ثم تلاشى ذلك الوئام وحلت الخصومة محل التعاون وبدأ كل تنظيم يعمل لحسابه الخاص حتى اذا اصطدمت المصالح بين الطرفين بالتنافس

* في عام ١٩٧٧م إكتشفنا وجود دولة صفرية - غير دولة بني مدرار - أخرى بالمغرب الأقصى ؛ هي دولة «بورغواطه» التي اعتبرها الدارسون من قبل دولة مهرطقة . كما اثبتنا وجود خوارج صفرية ببلاد السوس بالمغرب الى الآن ويعرفون باسم «العكاكزه» .

(١٣) ابو زكريا : السيرة واخبار الائمة ، ورقة ٢ مخطوط .

على مناطق النفوذ اندلعت الحرب التى انتهت برجحان كفة الاباضية ، وامام تعرضهما للخطر معاً تناسوا الخصومة والعداء ، وعقدوا أواصر السلم والموادعة .

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الاباضية ، فمنها يرسل الدعاة الذين عرفوا « بحملة العلم » إلى الامصار بعد تلقينهم أصول الدعوة ، وتدريبهم على أساليب نشرها . وبديهى ان يمضى التنظيم فى التستر والكتمان ، فكانت المجالس تعقد فى سراديب تحت الارض فى بيوت بعض النسوة العجائز منعاً للشبهة ، بل غالباً ما كان روادها يتنكرون فى ملابس النسوة اثناء عقد اجتماعاتهم . . فى الوقت الذى يبثون فيه العيون حول المكان لانبائهم عما يمكن ان يثير المخاوف والشكوك . وكانت برامج اعداد الدعاة تدور حول عقائد المذهب مع الالمام بعلوم العصر النقلية والعقلية كافة فضلا عن تبصيرهم بفنون الادارة واساليب الحكم ، وتلقينهم المهارات فى كسب الاتباع وترغيبهم فى اعتناق المذهب ، وتنظيمهم داخل فصائل «خلايا» . . وبعد تأكد مشايخ المذهب من اعداد الدعاة اعداداً كافياً يزودونهم بالمال والمتاع للرحيل إلى مواطن نشر الدعوة ، ومن هناك يباشرون مهامهم ، كما يبعثون برسائلهم فى انتظام إلى شيخ التنظيم فى البصرة ليقف على نشاطهم اولاً بأول ، ومنه يتلقون الأوامر والنصائح فيما يواجهونه من مشكلات . ولايخفى ان التنظيم الأم كان يبث عيونه لمراقبة نشاط الدعاة ومعرفة مدى اخلاصهم والتزامهم بتنفيذ الأوامر ، يفهم ذلك من رسالة أبى عبيده السابقة التى توحى بأن الأخبار التى بعث بها الداعية اليه قد وصلته سلفاً .

والراجح ان جابر بن زيد وهو من اعلام المذهب الاباضي أسس نظام الدعوة فى العقد الاخير من القرن الأول الهجرى ، وبلغ التنظيم شأو احكامه إبان رئاسة خليفته أبى عبيدة مسلم بن أبى كريمة ، وهو عالم فذ

موهوب ضرب بسهم وافر فى العلم والحكمة إلى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة وحيلها ، وحسبنا دليلاً على علمه مجادلاته الشهيرة مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة فى البصرة . اما نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى فى عدم افتضاح أمر دعوته رغم سجنه وتعذيبه إبان امارة الحجاج الثقفى . وفى حياة أبى عبيدة توجه الدعاة الاباضية إلى خرسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب ، اما دعاته فى خرسان فقد أخفقوا فى مهمتهم لتشيع أهلها . حقيقة انهم أفلحوا فى استقطاب بعض الاتباع ، لكن اعدادهم كانت محدودة لاتفى باقامة « امامة الظهور » ومناجزة الاعداء ، وقد جازفوا بالثورة على على نصر بن سيار أخر ولاة بنى أمية فى خراسان ، ولم تسفر مغامرتهم الاعن افتضاح أمرهم مما جعلهم بعد قليل لقمة سائغة لجيوش ابي مسلم الخراسانى قائد الثورة العباسية .

ونجح دعاة الاباضية فى عمان ، فأقاموا دولة أباضية فيها ، وبعث اليهم أبو عبيدة بالاموال الوفيرة ومزيد من السلاح ، فتمكنوا من فتح اليمن ثم زحفوا إلى الحجاز ، وخطب ابو حمزة الخارجى على منبر الرسول خطابه التاريخي المشهور»[١٤] لكن الجيوش الأموية توجهت اليه من الشام فانسحب من الحجاز واليمن وعاد إلى عمان وحضرموت ، وظلت دولتهم فيها ردحاً طويلا من الزمان ، ومنها نزحت جماعات أباضية إلى شرق افريقية لعبت دوراً فى نشر الاسلام بين سكانها ، ولاتزال جماعات من الاباضية إلى اليوم تقيم بجمهورية تانزانيا الحالية .

أما بلاد المغرب فكانت ممهدة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً لتقبل دعوة الخوارج ، فمن الناحية السياسية شهدت البلاد فى العصر الأموى حالة من الفوضى والاضطراب من جراء الصراع بين العرب القيسية واليمنية

(١٤) انظر : ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ص ١٤٤ ـ ١٤٧ .

واذكاء خلفاء بنى أمية لهذا الصراع بمشايعة حزب ضد الآخر» (١٥) .

وفضلاعن ذلك فقد تعصب بنو أمية للعرب عموماً ضد البربر سكان البلاد الاصليين ، ورغم اعتناق البربر الاسلام لم يحظوا بالمساواة مع العرب فاعتبروا موالى وحرموا من حقوقهم فى المغانم والفىء رغم اشتراكهم فى الحروب التى قام بها ولاة المغرب فى جزر البحر المتوسط وبلاد الاندلس» (١٦) . أكثر من ذلك اعتبر الولاة بلاد المغرب «دار حرب» فجندوا الحملات التى اثخنت فى انحائها نهباً وسبياً » (١٧) . ولم يطبقوا تعاليم الاسلام باسقاط الجزية على من اسلم من السكان ، بل اثقلوا بالضرائب غير المشروعة .

وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز وضع حد لمفاسد الادارة الاموية فى بلاد المغرب فأمر باسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من استرق من نسائهم ، واعادة الارض إلى ذويها يجنون غلتها ويدفعون عنها خراجاً معلوماً ليستعيد ثقة البربر فى الحكومة» (١٨) لكن هذه السياسة الرشيدة تنكر لها خلفاؤه ، وعول امراء المغرب بعد خلافته على « إساءة السيرة والتعدى فى الصداقات والقسم ، فخمسوا البربر ، وزعموا انهم فىء للمسلمين » (١٩) أسلموا أم لم يسلموا» . . واشتطوا فى اثقالهم بالمغارم والجبايات إرضاء للخلفاء فى دمشق الذين اشتد

---

(١٥) عمد بنو أمية إلى احياء النعرات القبلية بين عرب الشمال وعرب الجنوب فى الولايات الاسلامية كافة ليضمنوا لحكمهم الاستمرار باحداث نوع من التوازن السياسى ، فتارة كانوا يؤازرون عرب الشمال ، القيسية - وأخرى يساندون اليمنية من عرب الجنوب ، فاشتعلت نيران الصراع بين الحزبين فى المشرق والمغرب على السواء حتى صور بعض الدارسين تاريخ بنى أمية على انه حلقات متصلة من الحروب بين الحزبين .

(١٦) ابن عذارى : البيان المغرب ، ص ١ إلى ص ٤٩ وما بعدها .

(١٧) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب ، ص ٢٠٤ .

(١٨) المصدر نفسه ، ص ٢٨٧ .

(١٩) الرقيق القيروانى : تاريخ افريقية والمغرب ، ص ٩٩ .

نهمهم لطرائف المغرب والوصائف البربريات» [٢٠] .

لذلك كله ضاق البربر ذرعاً بالحكم الأموى وتطلعوا لمناوءة بني أمية لما حاق بهم من خسف وعسف . وعلى ذلك كانت بلاد المغرب حقلا خصباً لبذر بذور دعوة الخوارج .

لذلك حظيت بلاد المغرب من التنظيم الاباضى فى البصرة باهتمام فائق ، فبعث أبو عبيدة ـ رأس الدعوة ـ بداعيته سلمة بن سعيد الذى نجح فى استمالة قبائل المغرب الادنى للدعوة الاباضية ، واتخذ خليفته من جبل نفوسة (دار هجرة) بعد اعتناق بربر نفوسة المذهب الاباضى وتصديهم لنصرته . وفى تلك الاثناء كان المذهب الصفرى ينتشر بين قبائل المغرب الأوسط والمغرب الاقصى ، ولقد لعب عكرمة مولى ابن عباس ـ رأس الصفرية بالمغرب ـ دوراً بارزاً فى هذا الصدد ، فاتخذ من القيروان قاعدة للدعوة ، وفيها كان يتصل سراً برؤساء القبائل ويقنعهم باعتناق المذهب الصفرى . ونجح بالفعل فى اكتساب معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب ين قبائلهم ، لذلك احرز المذهب الصفرى انتشاراً سريعاً بين قبائل البربر ، كما اقبل على اعتناقه بعض الاقليات العنصرية المضطهدة من غير البربر كالافارقة»[٢١]

---

(٢٠) ذكر ابن خلدون أن هشام بن عبد الملك كان يطالب عامله على بلاد المغرب « بالوصائف البربريات والأردية العسلية الالوان وأنواع طرف المغرب ، فكان الوالى يتفانى فى جمع ذلك وانتحاله حتى كانت الصرمة من الغنم تهلك بالذبح لاتخاذ الجلود العسلية من سخالها ، ولايوجد منها مع ذلك الا لواحد وما قرب منه » . انظر : العبر : ٦ إلى ص ١١٩ .

(٢١) يقصد بالافارقة المولدين من العناصر الفينيقية والرومانية والبيزنطية التى عاشت ببلاد المغرب منذ وقت مبكر واختلطت بالبربر . وقد شكل هؤلاء أقلية عنصرية كانت تقيم بالمدن الساحلية . وبعد فتح العرب للمغرب اعتنقوا الاسلام حفاظا على وضعيتهم الخاصة لكنهم تعرضوا للعنت والاضطهاد من قبل الولاة =

والزنوج» (٢٢) فضلا عن بعض رجالات العرب . وهكذا ساد المذهب الصفرى معظم أرجاء المغربين الأوسط والأقصى وأصبح الصفرية قادرين على اعلان الثورة . وفى عام ١٢١ هـ أعلن ميسرة «السقاء» زعيم الثوار الخروج على أئمة الجور وألحق الهزائم المتوالية بالجيوش الأموية ، واستمرت الثورة مشتعلة حتى عام ١٤٠ هـ حيث نجح الثوار فى تأسيس دولة مستقلة فى الجهات الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هى دولة بنى مدرار وعاصمتها سجلماسه » (٢٣) . وجدير بالذكر ان مؤسسها كان زنجياً يدعى عيسى بن يزيد الاسود ، وهو أمر بالغ الدلالة على اخلاص الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسى الديمقراطى نظرياً وعملياً .

أما الدعوة الاباضية فقد تعثرت إلى حين ، ومرد ذلك ان نشاطهم جرى فى بلاد المغرب الادنى القريبة من مصر ، فكان بوسع الخلافة الأموية أن تبعث بجيوشها على وجه السرعة لوأد حركات الاباضية ودأبوا فى تؤدة وأناة على الاعداد للثورة انتظاراً لمواتاة الظروف . لذلك وطدوا علاقتهم بمركز التنظيم الأم وتعاون الجميع فى الاعداد للثورة ريثما تحين الفرصة الملائمة . وقد حانت الفرصة بسقوط الدولة الأموية وقيام الخلافة

= الامويين ، فأقبلوا على مذهب الخوارج واشتركوا فى الثورة الصفرية وتولى زعيمهم حكم مدينة طنجة بعد ان فتحها الثوار . راجع : البكرى: المغرب ، ص ٦ .Vonderheyden: **Lu Berberie muslman, p 8**

(٢٢) يقصد بهم الرقيق الاسود المستجلب من افريقية جنوبى الصحراء منذ الحكم الرومانى والبيزنطى ، وكانوا يعملون فى المزارع او القصور ، وبديهى ان يقبلوا على اعتناق الاسلام لما ينطوى عليه من اقرار لمبدأ المساواة . لكنهم وجدوا بونا شاسعا بين تعاليم الاسلام السمحة وبين السياسة الأموية الجائرة فاعتنقوا مذهب الخوارج وأسهموا فى الثورة على ولاة بنى أمية فى المغرب . انظر : مجهول : كتاب الاستبصار ، ص ٢١٧ ، صاعد الاندلسى : طبقات الامم ، ص ١٢ .

(٢٣) راجع الفصل الخاص بدولة بنى مدرار فى سجلماسة فى كتاب الخوارج فى بلاد المغرب للمؤلف .

العباسية سنة ١٣٢هـ . ذلك ان بنى العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد ، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الاحوال فى المغرب ، فكان عليهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التى واكبت قيام دولتهم . وبذلك تهيأ المناخ للعمل السرى الاباضى ، فسافر أربعة من زعماء اباضية المغرب إلى البصرة وظلوا هناك خمس سنوات عكفوا خلالها على الاعداد للثورة ، وقبل عودتهم إلى المغرب اشار عليهم أبو عبيدة بأن يتولى أحدهم ويدعى ابو الخطاب المعافرى القيادة بعد تأهيلة لتلك المهمة ، كما أوكل مهمة القضاء إلى اسماعيل الغدامسى الذى أظهر طول باع فى الفقه والافتاء » (٢٤) .

وعادت البعثة إلى المغرب سنة ١٤٠هـ ، وشرع الزعماء فى العمل على التو ، فاجتمعوا بشيوخ القبائل سراً خارج مدينة طرابلس ، وفى التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج المدينة ثم دهمتها على حين غفلة بطريقة أشبه ما تكون باقتحام طرواده . فتذكر المراجع الاباضية» (٢٥) أن « الجند أختبأوا فى جواليق تحملها الجمال التى دخلت المدينة على انها قافلة تجارية ، فلما وصلت القافلة إلى السوق خرج العسكر شاهرين أسلحتهم مهللين « لاحكم الا لله ، ولاطاعة الا لأبى الخطاب » وسواء اكانت تلك الرواية صحيحة ام انها من نسج خيال مؤرخى الخوارج ، فقد سقطت المدينة دون مقاومة . ومن طرابلس توجهت الجيوش الاباضية إلى القيروان مقر الامارة فاستولت عليها . لكن سقوط القيروان أثار ثائرة الخلافة فبعثت جيوشها من مصر فاثخنت فى الاباضية قتلا واسراً .

والحق ان الضربة التى حلت بالخوارج كانت شبه قاصمة ، فعادوا من

---

(٢٤) عن مزيد من التفصيلات راجع : ابو زكريا : السيرة ، ورقة ٥ وما بعدها ، الشماخى : السير ، ص ١٢٤ وما بعدها .

(٢٥) ابو زكريا : ورقة ٧ ، الدرجينى : طبقات الاباضية ، ج ١ ورقة ١٢ مخطوط

جديد للعمل السرى وبايعوا أحدهم فى الخفاء بالامامة بعد مصرع أبى الخطاب ، ولقبوه « بإمام الدفاع » . . كما هرب نائب أبى الخطاب ويدعى عبد الرحمن بن رستم الفارسى إلى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائل وآزرته على أعلان « امامة الظهور » من جديد سنة ١٦٢ هـ ونجح عبد الرحمن فى إنشاء دولة أباضية فى المغرب الأوسط مركزها مدينة تاهرت وهى عاصمة الدولة الرستمية . وابتهج التنظيم الام فى البصرة لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة اباضية كبرى تضم الشرق والغرب معاً . لذلك لم يدخر الخوارج المشارقة وسعاً فى مساندة الدولة الفتية ، فبعثوا إلى امامها بالاموال الكثيرة يستعين بها على دعم نفوذه ، وظلت أواصر العلاقة قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن .

وفى عهد خليفته دبت الخلافات والانشقاقات بين ابنه عبد الوهاب وبين زعماء الاباضية الذين راعهم تحول امامتهم إلى ملك وراثى ، وحاول المشارقة مراراً رأب الصدع وحسم النزاع فبعثوا بفتاويهم لاصلاح ذات البين ، كما أنفذوا رسلهم للمهمة نفسها . لكن الثوار وقد اخلصوا لمعتقداتهم السياسية الديمقراطية لم تلن لهم قناة فظلوا يناوئون الامامة حتى وفاة الامام ، ثم آل الحكم إلى احد ابنائه فاستمرت الثورات تترى دون هوادة ، واسفرت عن ظهور العديد من الفرق المنشقة داخل المذهب الاباضى ، وهو امر جعل التنظيم الام يفقد ثقته فى الامامة الرستمية ، بعد تحولها إلى ملكية وراثية ، فانقطعت الصلات بين الطرفين منذ ذلك الحين» * ، وظلت الانشقاقات المذهبية تعمل عملها فى اضعاف الدولة

* إستناداً إلى مادة تاريخية إباضية جديدة ، ألقينا مزيداً من الضوء على دور التنظيم الاباضي الأم في البصرة في إحكام عرى الاتصال بين إباضية المشرق وإباضية المغرب خلال السنوات الأخيرة من عمر الدولة الرستمية . (راجع : محمود اسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الاسلامي) .

الرستمية حتى سقوطها منذ ٢٩٧ هـ على يد الشيعة الفواطم .

ومهما يكن من امر ، فان نجاح الخوارج فى اقامة دولة فى عمان وحضرموت وثلاث دول ببلاد المغرب دليل واضح على فعالية أسلوب التنظيم السرى وجدواه بالقياس إلى أسلوب الثورات الهوجاء التى لم تسفر الاعن اضعاف الحركة الخارجية .

المرجئة

من التبرير إلى الثورة

ان تتعدل الإيديولوجيات مسايرة لتغير الواقع الاجتماعى ، حقيقة لمسناها بوضوح فى تطور الفكر السياسى عند حزب اليسار بشقيه المعتدل (الشيعة) والمتطرف (الخوارج) . اما ان تتحول المعتقدات التبريرية إلى إيديولوجيات ثورية تعانق الواقع الاجتماعى وتعمل على تغييره ؛ فظاهرة تسترعى الانتباه ، وهى تبدو واضحة لمن يرصد تطور الفكر السياسى عند المرجئة .

لم يغب عن ذهن الدارسين لتاريخ الفرق الاسلامية ما انطوت عليه عقائد الشيعة من محتوى سياسى ، لكن قليلين منهم من فطن إلى تلك الحقيقة فيما يتعلق بحزب الوسط (المرجئة والمعتزلة) ، فقد درس المرجئة كفرقة مذهبية اعتقادية وحسب ، تدور عقائدها حول مسائل الكفر والإيمان » [1] كما أن الدراسات عن المعتزلة لم تتجاوز الجانب الميتافيزيقى الكلامى فى تناول مسائل الإلهيات[2] .

(١) وآخر الدراسات عن المرجئة نحت هذا المنحنى ولم تتجاوز حد الاهتمام برصد الآراء الاعتقادية الخاصة بالارجاء . انظر : يحيى هاشم : **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية** .

(٢) من الانصاف ان نشيد بباحث معاصر اهتم بالمعتزلة ليس فقط كرواد للفكر الحر فى الاسلام ، انما عرض لأصولهم الاجتماعية ودورهم السياسى فأضاف جديداً بحق إلى معلوماتنا الخاصة بالاعتزال . انظر : محمد عمارة : **المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية** .

ولعل اغفال الجانب السياسى فيما يتعلق بالمرجئة راجع إلى تأخر ظهورهم تاريخياً ، فضلاً عن تضاؤل دورهم السياسى بالقياس للدور المتعاظم الذى قام به الشيعة والخوارج . فالقوى الاجتماعية التى مثلت حزب الوسط لم تكن بطبيعتها ثورية ، كما افتقرت إلى زعامة قوية تستطيع ان تنافس على الصدارة اليمين الأموى واليسار المعتدل والمتطرف ، ولذلك لم تحفل كثيراً بتغير الوضع القائم status quo قدر اهتمامها بالحفاظ على مصالحها ، ولما كانت هذه المصالح عرضة للخطر اذا ما انتصر اليسار ، تعاطف المرجئة مع اليمين دون ان ينضموا اليه صراحة . فلما انتصر اليمين ، انحازوا له وبرروا لوجوده ولم يشاركوا اليسار معارضته . وهذا يفسر « اعتزال » المرجئة والمعتزلة معترك الصراع السياسى فى النصف الاول من القرن الاول الهجرى الذى صال فيه الخوارج والشيعة وجالوا . وكشأن أحزاب الوسط دائماً ، راقب المرجئة عن كثب الصراع بين اليمين واليسار ، فلما بدا في الأفق ترنح اليمين تحت الضربات المتلاحقة التى كالها له الخوارج والشيعة ، مالوا ناحية اليسار لمشاركته مكاسب النصر الذى لاح وشيكاً ، فاشتركوا فى كثير من الثورات التى قامت ضد بنى أمية وناصبوهم العداء . . فلما قمعت هذه الثورات عولوا على العمل السرى المستقل المنظم . وكما فعل اليسار اتجه المرجئة نحو جماهير الموالى لنشر مذهبهم بعد «تثويره » وتطويعه بما يتسق وطبيعة التطورات الاجتماعية ، حتى اذا ما نجحت دعوتهم بمضمونها الاجتماعى الجديد قاموا بالثورة التى اسفرت عن اضعاف نفوذ اليمين فى الشرق ومهدت لسقوط بنى أمية فى النهاية . وهكذا كان التطور السياسى فى فكر المرجئة استجابة لمتغيرات الواقع الاجتماعى [٣]

---

(٣) يحيى هاشم : ص ٣٥٧ .

وضرورة أوجبتها طبيعة تكوين فرقتهم كحزب انتهازى وصولى يحدد مواقفه وفق ما يناسب أغراضه ومصالحه ، شأنه فى ذلك شأن أحزاب الوسط عموماً .

فلنحاول رصد التطور الفكرى لعقائد المرجئة ودورهم السياسى كحزب محايد ثم مشايع لليمين ، فممالىء لليسار إلى ان صار حزباً يسارياً ثورياً فى نهاية الأمر .

وقف المرجئة فى البداية موقفاً سياسياً محايداً بين اليمين واليسار ، فأصولهم الاجتماعية مغايرة تماماً للطبقات التى مثلت اليسار ، وحسبنا ان نافع بن الازرق أشد زعماء اليسار المتطرف ــ الخوارج ــ تطرفاً هو أول من أطلق عليهم اسم المرجئة [٤] لموقفهم المحايد فيما حدث من خلاف بين المسلمين فى أواخر عصر عثمان ، فلم يسهموا فى الثورة عليه ، ولم يشتركوا مع العثمانية فى الأخذ بثأره بعد مقتله بالانضمام إلى معاوية بن أبى سفيان وانما آثروا التريث الحذر إنتظاراً لما يسفر عنه الصراع من نتائج .

والبحث عن اصول هذا الاتجاه المحايد الانتهازى من الصعوبة بمكان ، « فمقالات » المرجئة الأولى معدومة ، كما ان كتبهم المتأخرة لم تصل الينا لاضطهادهم فى العصر العباسى ، عصر التدوين التاريخى [٥] .

واذا كانت كتب الخوارج والشيعة تزخر بروايات ومأثورات وأحاديث مصطنعة أو منحولة يستشف منها النبتة الأولى للتيار الذى تبنوه قبل ظهورهم كأحزاب سياسية ، فليس ثم من روايات مماثلة يمكن ان تكشف عن جذور التيار الارجائى . غير ان الاستاذ احمد امين [٦] ذهب إلى ان هذا التيار يمكن تلمسه بين بعض الصحابة الأول كأبى بكر وعبد الله ابن

(٤) من تعليق للكوثرى على هامش رسالة ابى حنيفة إلى عثمان البتى ، ص ٣٧ .

(٥) احمد أمين : **فجر الاسلام** ، ص ٢٨١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .

عمر وعمران بن حصين وغيرهم ممن وقف موقف الحياد فى النزاع الذي وقع في أواخر خلافة عثمان ، وحجته في ذلك هو الحديث الشريف الذي رواه أبو بكرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال : «ستكون فتن ، القاعد فيها خير من الماشى ، والماشى فيها خير من الساعى اليها ، الا فاذا نزلت او وقعت ، فمن كان له ابل فليلحق بابله ، ومن كان له غنم فليلحق بغنمه ، ومن كان له أرض فليلحق بأرضه» . فالحياد هنا كما اعتقد الاستاذ أحمد أمين قائم على اساس دينى مبعثه الشك فى « قضية مشتبهة » (٧) وظل هذا الموقف ـ حسب رأيه ـ رائد جماعة المرجئة إبان «الفتنة الكبرى» اعتماداً على نص اورده ابن عساكر يقول ان «الشكاك هم الذين شكوا ، وكانوا فى المغازى ، فلما قدموا إلى المدينة بعد مقتل عثمان وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا : تركناكم وأمركم واحد ليس بينكم اختلاف وقدمنا عليكم وانتم مختلفون ، فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه ، وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه . كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لانتبرأ منهما ولانلعنهما ولانشهد عليهما ونرجىء أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما»(٨) . ويبدو ان الأستاذ احمد أمين قد تأثر فى صياغة رأيه هذا بما ذهب إليه جولد تسيهر(٩) من ان « عقلية هولاء الناس المرجئة يمكن ان ترتبط برأى معتدل ظهر فى عصر أقدم . . فلم يشتركوا فى الخلاف وتركوا إلى الله أمر الحكم فيه» .

ويخيل الينا ان هذا الموقف الحيادى القائم على اساس الشك فى

---

(٧) يستند الاستاذ احمد أمين فى رؤيته تلك على قول للنووى بان « القضايا كانت مشتبهة حتى ان جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب » .

(٨) احمد أمين : المرجع السابق ، ص ٢٧٩ .

(٩) العقيدة والشريعة ، ص ٢٦ .

عدالة مواقف القوى المتصارعة لاينسحب على المرجئة ، انما يخص جماعة من كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وسعد بن أبى وقاص وغيرهما ممن زهدوا فى النزاع وآثروا العافية فى دينهم . اما المرجئة ، فقد اعتزلوه ايثاراً للسلامة فى دنياهم والحفاظ على مصالحهم على ما أعتقد ، فقطاع منهم كما يفهم من الحديث النبوى السابق ــ رأى الحكمة فى الانصراف إلى امور دنياهم والاهتمام بزراعتهم وقطعانهم ، وقطاع آخر كان موالياً لعثمان قبل مقتله ، فلم ينضموا للثوار ، كما لم ينحازوا لمعاوية خشية على مصالحهم أيضاً لان الموقف فى بدايتة كان فى صالح على ، وهذا يفهم من قول ابن عساكر السالف الذكر ، فاعتزالهم الصراع كان من باب التريث الانتهازى الحذر ، فلما تمخض الصراع عن تدهور مركز على وبدأ نجم معاوية فى الظهور لم يتقاعسوا عن نصرته ، فاعترفوا بشرعية خلافته وبرروا لسياسة الأمر الواقع ؛ لذلك حق للنوبختى(١٠) ان يصمهم بأنهم « أهل الحشو واتباع الملوك وأعوان كل من غلب ، فسموا مرجئة لانهم توالوا المختلفين جميعاً وزعموا ان أهل القبلة كلهم مؤمنون باقرارهم الظاهر بالايمان» .

ونستطيع ان نجد مصدقاً لذلك فى المراجع . . فالقطاع الأول من المرجئة يشمل أولئك الذين سماهم الخياط (١١) بالنوابت ، وهم على حد قوله « عثمانية تقول بالجبر والارجاء» . والقطاع الآخر ممن كانوا على شاكلة غيلان بن أبى غيلان الدمشقى الذى كان أبوه من موالى عثمان بن عفان ولحق بمعاوية فى الشام حين ظفر بالخلافة (١٢) . ولاتصافهما معاً

(١٠) فرق الشيعة ، ص ٤ ، ٥ .

(١١) الانتصار فى الرد على ابن الراوندى الملحد ، ص ١٥٦ .

(١٢) جمال الدين القاسمى الدمشقى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٦ .

بالانتهازية والوصولية ، قال عنهم الزبيدى [١٣] انهم «حشوية» . والحشوية كما ذكر النوبختي هم أتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب .

ولما انتهى الصراع بغلبة معاوية ، تبعه المرجئة فكانوا لحكمه عوناً وسنداً ، جندوا آراءهم ومعتقداتهم لتبرير خلافته واقناع المسلمين بطاعته ، وهذا يفهم من رأيهم فى « مرتكب الكبيرة » ، اذ بينما نادى الخوارج بكفره ، ووضعه المعتزلة فى منزلة بين الكفر والإيمان ، رأى المرجئة التوقف فى الحكم وإرجاء الأمر لله سبحانه وتعالى [١٤] . وفى ذلك مخالفة لكافة الاحزاب السياسية المناوئة التى نظرت إلى بنى أمية كمغتصبين للخلافة . كما انهم قالوا بأن الايمان تصديق بالقول دون العمل [١٥] بمعنى ان العمل ليس ركناً من اركان الايمان ولاداخلا فى مفهومه [١٦] وهذا يفسر موقفهم فى العزوف عن مناوأة الحكام والرضوخ لطاعتهم دون ان ينال ذلك الموقف السلبى من صحة ايمانهم ، على عكس الخوارج الذين دعوا إلى ضرورة مناوأة الخصوم وفقاً لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» . وفى قول المرجئة بأن «مادون الشرك مغفور ، وان العبد اذا مات على توحيده لايضره ما إقترف من الآثام واجترح من السيئات [١٧] تبرير واضح لاغتصاب بنى أمية حق الامامة بوسائل التدليس والاغتيال وأساليب الترغيب والترهيب . لقد كان الارجاء لذلك « دين الملوك» لان المرجئة لم يعارضوا الحكومة الأموية كسائر الفرق الأخرى انما اعترفوا بشرعيتها ونادوا

(١٣) **تاج العروس** : ١ : ٥٨٩ مادة « نبت » .
(١٤) **الخياط** : ص ١٦٥ .
(١٥) الأشعرى : **مقالات الاسلاميين** ، ص ١٤١ .
(١٦) احمد أمين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٣١٧ .
(١٧) الشهرستانى : **الملل والنحل** : ١ : ١٢٦ .

بوجوب طاعتها «وكفى ذلك تأيداً»[١٨] .

وفى ضوء ذلك يمكن تفسير بطش بنى أمية بالفرق الاسلامية كافة باستثناء المرجئة . ولايخالجنا شك فى ان شيوخ هذا المذهب حظوا برعاية الامويين الاوائل ، فأقام بعضهم فى دمشق[١٩] فى وقت تعرض فيه شيوخ الفرق الأخرى لضروب التعذيب والاضطهاد .اما الخوارج فقد لاقوا عنتاً شديداً من ولاة العراق فاضطروا إلى نقل مسرح نشاطهم إلى بلاد المشرق . بينما تعرض الشيعة فى الكوفة للمحنة وأرغموا على مساعدة ولاتها فى مناهضة الخوارج كيما يضعف بعضها البعض الآخر فيتخلص بنو أمية من ألد أعدائهم فى وقت واحد .

هذا ــ وقد نعم شيوخ المرجئة بالاقامة فى البصرة دون ان يجدوا عنتاً من ولاتها فعولوا على نشر المذهب بين أهلها . وكان حسان بن بلال المزنى أول من دعا إلى مذهبه بين أهل البصرة [٢٠] فلقيت دعوته قبولاً ، إذ وجد البصريون فى الارجاء ضالتهم المنشودة لانهم سئموا الحروب وآثروا السلامة والعافية من جراء ما لاقوه من أهوال فى معارك الجمل وصفين والنخيلة . وأصبح الارجاء بمثابة الصيغة المذهبية التى تمنطق رغبتهم فى الموادعة والركون إلى الراحة [٢١] ، كما أصبح مذهباً مهدئاً

---

(١٨) احمد أمين : **فجر الاسلام** ، ص ٢٨٠ ، هاملتون جب : **دراسات فى حضارة الاسلام** ، ص ١٢ .

(١٩) حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الاسلام السياسى** : ٢ : ٤ ، ٥ .

(٢٠) كان حسان المزنى من التابعين ، أخذ عن عمار بن ياسر وروى عنه كما روى عن قتادة ويحيى بن كثير من اعلام المرجئة الاوائل . راجع : المقريزى ، **الخطط** ، ٤ : ١٩٧٢ ، البخارى : **التاريخ الكبير ٢** : ق : ١ : ٢٩ ، الذهبى : **ميزان الاعتدال** : ١ : ٤٧٨ ، ابن حجر : **تهذيب التهذيب** ، ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢١) محمد جابر عبد العال : **حركات الشيعة المتطرفين فى العصر العباسى الاول** ، ص ١٧٥ .

لغلواء المذاهب المتطرفة [٢٢] التى لم تجد لديهم قبولاً . ولاغرو فقد تحول معظمهم إلى الارجاء « وعنوا بأمورهم الداخلية»[٢٣] دون نظر إلى نوعية السلطة الحاكمة التى لم تكن حسب مذهبهم حكومة خارجة ضالة [٢٤] وهذا المنطق يؤكد ما انطوى عليه الارجاء من طابع « بنتامى » نفعى فى مرحلة التبرير ، أو على الأقل من نزعة برجماتية تغلب المصلحة على ما عداها ، وهى ظاهرة مألوفة لدى أحزاب الوسط فى كل العصور .

على ان المرجئة ما كان لهم أن يظلوا على ولائهم لليمين طويلاً ، فالسخط على بنى أمية ما لبث ان بلغ مداه والمشكلة الاجتماعية زادت تفاقماً [٢٥] ومحاولات الاصلاح التى أنجزها الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز تنكر لها خلفاؤه ، واشتدت ضربات اليسار (الخوارج والشيعة) رغم ضراوة بنى أمية فى القمع والبطش ، وبات فى الافق سقوط بنى أمية لامحالة . لذلك استشعر المرجئة تحول الموقف فى صالح اليسار ، فداروا مع الفلك حيث دار ، وتعاطفوا مع التيارات الجديدة التى تصدت للدفاع عن العدالة . فالآراء التبريرية السالفة تحولت إلى ايدلوجية اصلاحية تعانق الواقع الاجتماعى الجديد ، ولاغرو فقد اتسم الفكر الارجائى فى هذه المرحلة بطابع الاصلاح ، فطالب المرجئة « بالعمل بالقرآن والسنة والأخذ بمبدأ الشورى» [٢٦] ، فما هى ملامح هذه المرحلة الجديدة ، فكرياً واجتماعياً ، وسياسياً؟ .

من الناحية الفكرية نلحظ«تثويراً »للعقائد الارجائية ، اذ تأثرت بآراء الخوارج والشيعة فى الثورة على الظلم ،كما تبنت بعض

(٢٢) فلهوزن : الخوارج والشيعة ، ص ٣٤ .
(٢٣) محمد جابر عبد العال : ص ١٧٨ .
(٢٤) جولدتسيهر : ص ٧٦ .
(٢٥) عن هذا الموضوع راجع ما سنورده عن الاسباب الممهدة للدعوة العباسية .
(٢٦) الدمشقى : ص ٣ .

مبادىء «القدرية» فى الحرية الانسانية . . وأقبل الموالى على اعتناق المذهب فشكلوا القوى الاساسية للارجاء فى صيغته الجديدة ،فكان هذا تحولاً اجتماعياً خطيراً أسفر عن نتائج سياسية هامة إذ اشترك المرجئة فى الحركات المناوئة لبنى أمية ؛كحركتى عبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن المهلب .

ويخيل الينا أن هذا التحول بدأ فى الستينات من القرن الأول الهجرى ، مرتبطاً بمدينة الكوفة ، بينما كانت البصرة تمثل دور التبرير من قبل . وكانت الكوفة مهيأة تماماً لنمو الآراء الجديدة للمرجئة ، فكانت المذاهب والفرق تتنافس فى جو علمى مشبع بالتسامح ، وكان رؤساؤها يتجادلون ويتبارون فى بيئة تحترم قضية العلم وموجب الشرع وأحكام النظر[٢٧] » ؛ فاتيح للارجاء ان يفيد من هذه المذاهب فى صياغة أيديولوجيته الجديدة . فشاركوا أحزاب المعارضة كافة القول بأن الامامة لاتثبت الا باجماع الامة [٢٨] وفى ذلك اسقاط لحق بنى أمية فى الحكم ، على اساس ان فى الأمة من لم يعترف بشرعية خلافتهم . واقتبسوا من الخوارج آراءهم السياسية الديمقراطية فقالوا « بصلاحية الامامة فى غير قريش » «وأحقية كل من كان قائماً بالكتاب والسنة لها [٢٩] . كما تخلوا عن معتقداتهم التبريرية السابقة التى كانت تفصل العمل عن الايمان ، وأخذوا عن الخوارج والقدرية اشتراط العمل كضرورة للايمان ، بمعنى التصدى لتقويم الانحراف والنهى عن المعاصى ، «فمن تمكن فى قلبه الخضوع لله والمحبة له على خلوص ويقين لم يخلفه فى معصية»[٣٠] فالعمل هنا لصيق بالايمان وصادر عنه صدوراً ضمنياً

(٢٧) المسعودى : مروج الذهب : ٣ : ٢٠٤ .
(٢٨) الطبرى : تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٣٢ .
(٢٩) احمد أمين : ضحى الاسلام ، ٣ : ٣٣٢ .
(٣٠) الشهرستانى : ١ : ١٢٥ .

خاصة وا«ن الايمان لايزيد ولاينقص» (٣١) . وهذا يعنى ان الارجاء فى صيغته الجديدة أعلى من مستوى الايمان بما يحقق العمل مما جعل المرجئة فرقة متشددة على حد تعبير باحث معاصر(٣٢)وهذا التشدد نجد له أصلاً عند الخوارج الداعين بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولعل التقارب بين الارجاء ومذهب الخوارج فى تلك المرحلة كان سبباً فيما أطلق على المرجئة آنئذ «مرجئة الخوارج» .

كما تأثر الارجاء بالتشيع ، فأخذ المرجئة عن الشيعة عقيدة التأويل(٣٣) التى تتيح لهم نوعاً من المرونة فى تكييف انفسهم مع الواقع الاجتماعى المتغير ،و فضلاً عن ذلك تأثروا بفكرتى التقية والمهدى المنتظر ، وهو ما سنعرض له فيما بعد مفصلاً . وحسبنا ان بعض شيوخ المرجئة لم يجدوا غضاضة فى اظهار تشيعهم (٣٤) لاسباب سياسية ، كما كانوا يتعاطفون مع آل البيت رغم بطش ولاة بنى أمية (٣٥) .

---

(٣١) الرازى : **اعتقادات فرق المسلمين** ، ص ٧٠ .

(٣٢) يحيى هاشم : ص ٢٦٣ .

(٣٣) الدمشقى : ص ١٥ .

(٣٤) البلاذرى : **انساب الاشراف** ، ص ٢٥٠ .

(٣٥) قال ابو معاوية الضرير حدثنا الأعمش قال : رأيت عبد الرحمن بن ابى ليلى (من شيوخ المرجئة) وقد اوقفه الحجاج وقال له : العن الكذابين على بن ابى طالب وعبد الله بن الزبير والمختار بن ابى عبيد . فقال عبد الرحمن : لعن الله الكذابين . ثم ابتدأ فقال : على ابن ابى طالب وعبد الله بن الزبير والمختار بن ابى عبيد . قال الأعمش : فقلت انه حين ابتدأ فرفعهم ولم يلعنهم . انظر : ابن سعد : **الطبقات الكبرى** :٦ :١١٢ ، ١١٣ .

ويخيل الينا ان التقارب بين المرجئة والشيعة آنذاك كان امراً مرحليا اوجبته وحدة الهدف فى مناوأة بنى أمية ، ذلك ان الشيعة كانوا يضمرون عداء مقيتا للمرجئة ، كما كان المرجئة يطوعون مذهبهم وفقا لمقتضيات الحال ، وليس ادل على ذلك من موقف احد شيوخهم وهو عامر بن شرحبيل الشعبى الذى اظهر التشيع فاشترك فى ثورة المختار بن ابى عبيد الثقفى ، ثم ارتد بعد فشل الثورة ، واشترك فى حركة عبد الرحمن بن الأشعث ؛ فلما أخفقت اعلن توبته امام الحجاج فولاه قضاء الكوفة ، فلما سقطت الدولة الأموية اظهر ولاءه لبنى العباس فثبتوه فى منصبه . وشخصية متقلبة الاهواء كهذه تنهض الدليل =

ولم يجد المرجئة غضاضة فى اقتباس بعض آراء «القدرية» أسلاف المعتزلة والتنكر لمعتقداتهم السابقة ، « فتركوا القول بالجبر إلى القدر ، وربطوا بين الايمان والعقل ربطاً محكماً» ، يتضح ذلك من قولهم : «الايمان بما كان لايجوز فى العقل الا ان يفعل ، واما ما كان جائزاً فى العقل الا بفعل فليس ذلك من الايمان»(٣٦) و هذا يعنى الجمع بين العمل والنظر العقلى كشرط للايمان ، فالتوحيد بغير نظر لايكون ايماناً(٣٧) كما اعتقدت بعض فرق المرجئة بآراء القدرية فيما يتعلق بخلق القرأن (٣٨) ولاغرو فقد خلط بعض علماء الفرق بين المرجئة والمعتزلة (٣٩) وأطلقوا عليهم «معتزلة المرجئة» ومع ما ينطوى عليه هذا الخلط من خطأ فله دلالته على تأثر الارجاء فى هذه المرحلة بالاعتزال إلى حد كبير (٤٠) .

قصارى القول ان الارجاء بمفهومه الثورى الجديد أصبح ثالث أحزاب المعارضة للخلافة الأموية إلى جانب الخوارج والشيعة ، فقد تطرفت آراؤه المعتدلة ، وثورت مبادئه التبريرية حتى لقد قال النخعى : لأنا على هذه الأمة من المرجئة أخوف عليهم فى عدتهم من الازارقة» (٤١) . ولايخفى ان الازارقة كانوا أكثر فرق الخوارج تطرفاً وثورية .

= على «صفة الانتهازية التى لصقت بالمرجئة» ، وحسبنا ما قاله الشعبى «حب صالح المؤمنين وصالح بنى هاشم ، ولاتكن شيعيا ، وأرج ما لم تعلم ، ولاتكن مرجئا ، واعلم ان الحسنة من الله والسيئة من نفسك ، ولاتكن قدريا . أحبب من رأيته يعمل بالخير وان كان اخرم سنديا» . راجع : ابن سعد ٥ : ٢٤٥ وما بعدها ، ٦ : ٢٤٨ ، ٤٩ . وفى ذلك دلالة على ان المرجئة كانوا «يوالون من غلب» .

(٣٦) الاشعرى : **مقالات الاسلاميين** : ١ : ١٩٩ ، الشهرستانى : ١ : ١٢٧ .

(٣٧) **المصدر نفسه** ، ص ٢٤٠ .

(٣٨) الدمشقى : ص ٢١ .

(٣٩) **المصدر نفسه** ، ص ٦ .

(٤٠) أحمد امين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٣٢٢ .

(٤١) ابن سعد : ٦ : ٢٧٤ .

وما كان للارجاء ان يصبح مذهباً ثورياً الا بعد ان اعتنقه الموالى ، ذلك ان الموالى انخرطوا فى أحزاب المعارضة لاكساب ثورتهم شكلاً شرعياً استناداً إلى ركائز مذهبية دينية . فكانوا قسمة بين احزاب المعارضة الثلاثة ، وفى هذا الصدد ذكر ابن سعد [٤٢] نصاً هاماً : «كان للفقيه ابن أبى الجمد الغطفانى مولى له ستة بنين ، فكان اثنان منهم متشيعين ، واثنان مرجئين ، واثنان يريان رأى الخوارج» . وكان موالى الكوفة سباقين إلى اعتناق مذهب المرجئة حيث أخذوه عن سادتهم من العرب الذين لم يكونوا على وئام مع الحكومة الأموية من جراء سياستها فى التحيز لعرب الشام دون عرب العراق . لذلك عول بعض زعماء عرب العراق على الثورة طلباً للمساواة ، فبثوا هذا المطلب فى مواليهم من الفرس تحت لواء الارجاء . فمحمد بن الأشعث بن قيس ــ من المرجئة ــ كان حانقاً على بنى أمية وحاربهم فى صفوف مصعب بن الزبير ، ثم ورث ابنه عبد الرحمن احقاده فقام بثورته المشهورة التى سنعرض لها بالدراسة . وقد تلقى عمر بن قيس الماصر مذهب الارجاء عن محمد بن الأشعث هذا ونشره بين الموالى[٤٣] ، وكان ذر بن عبد الله بن زرارة الهمداني ـ الذى ورث عن أبيه حقده على بنى أمية وولاتهم فى العراق [٤٤] ــ وعمر بن مرة بن عبد الله المرارى ــ من أقطاب الدعوة للارجاء بين موالى الكوفة[٤٥] . عن هؤلاء وأمثالهم من عرب العراق تلقى موالى الكوفة مذهب المرجئة ، فكان قيس الماصر ــ من سبى الديلم ــ مولى على بن أبى

(٤٢) المصدر نفسه ص ٢٩٢ .

(٤٣) ابن حجر : تهذيب التهذيب : ٩ : ٦٤ : ٦٥ .

(٤٤) ابن سعد : ٦ : ٢٠٥ ، ابن حجر : المرجع السابق ، ٣ : ٢١٨ .

(٤٥) الذهبى : ميزان الاعتدال : ٣ : ٢٨٨ ، ابن حجر : ٨ : ١٠٢ ، ١٠٣ .

طالب أول من اعتنق المذهب من موالــى الكوفة [٤٦] وعنه أخذ ابنه عـمر ــ من موالى ثقيف ــ وتبحر فى معرفة اصول المذهب وفروعه حتى صار شيخاً لفرقة «الماصرية» الارجائية [٤٧] . اما عبيد المكتئب شيخ فرقة العبيدية فكان من موالى ضبه [٤٨] كذلك كان غسان الكوفى رئيس فرقة الغسـاسنة من الموالى ، وقد عـاصر أبا حنيـفة ، وكان يحكى عنه مثل مذهبه [٤٩] . وهكذا كانت الكوفة مركزاً للارجاء فى صيغته الجديدة ، حيث التقت أمال الموالى فيها فى التخلص من مفاسد السياسة الاموية مع رغبة عربها فى مساواتهم بعرب الشام . وبديهى ان ينزح اليها كثيرون من مرجئة البصرة [٥٠] الناقمين على سياسة الحجاج ، فلما اشتد ساعدهم عولوا على الثورة .

ولاتعـوزنا الأدلة على انخـراط المرجئـة فى ثورة عـبد الرحـمن بن الاشعث (٨٠ - ٨٤ هـ) [٥١] فقد اشترك فيها زعماؤهم من امثال عـامر الشعبى ومحـمـد بن السـائب الكلبى [٥٢] وعـبد الرحـمن بن ابى ليلى . كمـا اشترك فيـها جمـهور من الموالى جنباً إلى جنب مع عرب الـعراق فى جيش ابن الأشعث المعـروف « بجيش الطواويس» ، الذى تكون من مـائة الف عـربى ومثلهم مـن الموالى . وبايع المرجئة ابن الأشعث «على كتاب الله وسنة نبيه وخلع ائمة الضلال .

---

(٤٦) ابن حجر : ٧ : ٤٨٩ ، ٤٩٠ .

(٤٧) ابن سعد : ٦ : ٣٤٠ .

(٤٨) المصدر نفسه : ٦ : ٣٤٠ .

(٤٩) الشهرستانى : ١ : ١٤١ ، البغدادى : **الفرق بين الفرق** ، ص ١٢٢ .

(٥٠) ظل قطاع من مرجئة البصرة على مبادئه السالفة المناصرة لبنى أمية ، فحظوا بمحاباة ولاتها . انظر : ابن سعد : ٦ : ٣٠٧ .

(٥١) عن مزيد من التفصيلات راجع : فلهوزن : **الدولة العربية** ص ٢٢٤ وما بعدها .

(٥٢) الذهبى : **ميزان الاعتدال** : ٣ : ٥٥٦ ، ابن حجر ٩ : ١٨٠ ، فلهوزن : ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

وتمركز الثوار فى الكوفة وهزموا جيوش الحجاج فى عدة معارك . وحاول الخليفة عبد الملك بن مروان تقديم ترضيات للعنصر العربى دون الموالى ، فعرض عليهم عزل الحجاج وان تجرى عليهم اعطياتهم كما تجرى على أهل الشام ، وان يتولى ابن الأشعث امارة ولاية يختارها ، ولكن الموالى أبوا الا خلع الخليفة نفسه فبعث الخليفة بالامدادات إلى الحجاج من جند الشام فهزم الثوار فى وقعة دير الجماجم خارج الكوفة وأثخن فيهم قتلاً وتذبيحاً ، وأرغم الاسرى على ان يشهدوا على انفسهم بالكفر ففعل الكثيرون خوفاً وتقية .

لم تكن ثورة ابن الأشعث مجرد صراع بين العراق والشام كما ذهب فلهوزن (٥٣) كما لم تكن صراعاً بين القيسية واليمنية وحسب ، كذا لا يمكن اعتبارها نتيجة طموح شخصى ليس الا ، فلايمكن إغفال دور الموالى الذين ثاروا طلباً للمساواة بالعرب فى العطاء والاشتراك فى ديوان العطاء فالتقت أهداف هذه القوى جميعاً فى مناوأة الحكم الأموى ، وكان مذهب الارجاء بعد تثويره بمثابة الوثاق الدينى الذى ربطها ووحدها . فالثورة اذن ثورة اجتماعية ذات مسوح دينية ، ولعل هذا يفسر اصرار الحجاج على ان يعلن المنهزمون كفرهم ، كذا حرصه على طرد الموالى من الكوفة واعادتهم إلى بلادهم ، وفى ذلك ذكر ابن عبد ربه(٥٤) ان الحجاج زجرهم بقوله « انتم علوج وعجم وقراكم اولى بكم » ثم فرق جمعهم كيف أحب وصيرهم كيف يشاء ونقش على يد كل رجل اسم البلدة التى وجهه اليها .

وكما اشترك المرجئة فى الجبهة الائتلافية التى تزعمها ابن الأشعث ضد بنى أمية ، فقد لعبوا الدور نفسه فى مساندة حركة أخرى قام بها

---

(٥٣) المرجع السابق ص ٤١٤ .

(٥٤) العقد الفريد : ٢ : ٩٣ .

يزيد ابن المهلب (١٠٠ــ ١٠٢ هـ) وأعطوها طابعاً ثورياً اجتماعيا دينياً كذلك . والتوافق بين الثورتين يكاد يكون تاماً ، فلم تخل حركة ابن الملهب من دوافع شخصية نظراً للعداء بينه وبين الخليفة يزيد بن عبد الملك (٥٥) . كذلك ظهر فيها الصراع واضحاً بين القيسية واليمنية ، فقد أنقص يزيد بن عبد الملك عطاء اليمنية وجعله نصف عطاء القيسية(٥٦) . كما اشترك فيها الموالى فى جنوب العراق(٥٧) بأعداد غفيرة ، وباركها شيوخ المرجئة من امثال السميدع الكندى وابى رؤبه وثابت قطنه وتبعهم جمهور مرجئة العراق (٥٨) وظهرت مبادىء الارجاء واضحة فى شعارات الثورة ، فقد طرحت مبادىء الدعوة للعدل المساواة وخلع الطاعة للخليفة الأموى والرجوع إلى الشورى ، وبويع ابن المهلب على كتاب الله وسنة نبيه (٥٩) . وتمكن من الاستيلاء على البصرة وما يليها من فارس والأهواز ، لكنه ما لبث ان هزم وقتل

---

(٥٥) كان يزيد بن المهلب واليا على العراق من قبل الخليفة سليمان بن عبد الملك ، فنكل بآل الحجاج الثقفى ، وكانت بنت الحجاج زوجة ليزيد بن عبد الملك فنقم على يزيد بن المهلب فعلته وتوعده بقوله «اما والله لئن وليت من الأمر شيئا لاقطعن منك عضوا» . فرد عليه ابن المهلب قائلا : «والله لئن كان ذلك لأرمينك بمائة سيف» . انظر : ابن الاثير : ٤ : ١٥١ .

(٥٦) فلهوزن : **الدولة العربية** ، ص ٣٠٤ ، عبد المنعم ماجد : **التاريخ السياسى للدولة العربية** : ٢ : ٢٧٣ .

(٥٧) فلهوزن : **المرجع السابق** ص ٣٠٥ .

(٥٨) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** : ٣ : ٣٢٦ .

(٥٩) مؤلف مجهول : **العيون والحدائق** ، ص ٦٥ . وللشاعر المرجىء ثابت قطنه ـ كاتب يزيد بن المهلب ـ قصيدة تعد وثيقة مهمة فى الكشف عن الفكر الارجائى السياسى فى هذه الفترة ؛ نقتبس منها هذه الابيات :

يا هند فاستمعى لى إن سيرتنا ... ان نعبد الله لم نشرك به احدا
نرجى الامور اذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا
لا نسفك الدم الا ان يراد بنا ... سفك الدماء طريقا واحدا جددا

راجع : ابو الفرج الاصفهانى : **الاغانى** : ٨ : ٩٢ .

حين انفذ اليه الخليفة جيوش الشام . وتعرض المرجئة إلى الاضطهاد والبطش الشديد وامتحن رؤساؤهم أعسر الامتحان وأشقه[٦٠] .

وبات واضحاً ان الارجاء الذى كان مشايعاً للحكومة الأموية تحول إلى دعوة مساندة للحركات المناوئة لها ، فأسرفت الحكومة الأموية فى تعقب المرجئة واستئصال شأفتهم خاصة فى خلافة هشام بن عبد الملك الذى رمى العراق بوال قاس هو خالد بن عبد الله القسرى[٦١] كما نكل هشام بشيوخ المرجئة فى الشام وقتل بعضهم من أمثال غيلان الدمشقى [٦٢] وجرّ خالد على نفسه الوتيرة فسفك دماء المرجئة وتعقب فلولهم ويقال انه ذبح بيده الجعد بن درهم ـ من اعلام الارجاء ـ صبيحة عيد الأضحى كما تذبح الخراف[٦٣] .

وعلى أثر ما حل بالمرجئة من محن كان عليهم ان يغيروا وسائل كفاحهم فشرعوا بالفعل فى اتباع سياسة جديدة ، ويخيل الينا أن هذه السياسة انطوت على هدفين أساسيين ، أولهما محاولة « تثوير » الخلافة فى الشام باحتواء الخلفاء إلى مذهبهم واقناعهم باتباع سياسة الاصلاح ، وثانيهما الدعوة السرية المنظمة فى خراسان على نسق ما فعله الشيعة

---

(٦٠) العيون والحدائق ، ص ٧١ .

(٦١) الطبرى : ٧ : ٢٦ . اتسمت سياسة خالد بالعنف والقسوة ؛ حتى لقد قال عنه الطبرى انه «تعصب حتى افسد الناس» خلال امارته الطويلة مابين عامى ١٠٥ ، ١٢٠هـ قضاها في اذلال الفرق المناوئة لبنى أمية وتكوين الثروات الطائلة ، ولأن أمه نصرانية ، فقد حظى النصارى فى عهده بما لم يحظ به الكثيرون من المسلمين ؛ حتى قال فيه أحد الشعراء منددا بحكمه ومرحبا بقدوم خلفه على العراق يوسف ابن عمر :

اتانا واهل الشرك اهل زكاتنا وحكامنا فيما نسر ونجهر

راجع : الطبرى : ٧ : ٤٧ ، الدمشقى ، ٢٨.

(٦٢) الدمشقى : ص ٥٦ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

والخوارج . ويبدو انهم تعاونوا مع المعتزلة فيما يتعلق بالشق الأول ، بينما افادوا من الدعوة الهاشمية فى تحقيق الشق الآخر . فنعلم ان مرجئة الشام اقتربت أفكارهم إلى حد كبير من آراء المعتزلة ونجحوا فى اقناع الخليفة عمر بن عبد العزيز بالعدول عن سياسة اسلافه والمساواة بين العرب والموالى فى الحقوق والواجبات ، كما كانوا وراء ترشيد الخليفة الوليد بن يزيد الذى حاول ان يعيد سيرة عمر بن عبد العزيز بعد انتكاس اصلاحاته عقب وفاته . ولاغرو ، فقد كان الوليد يتودّد إلى القدرية والمرجئة (٦٤) . ويعمل وفق نصائح شيوخهم . وعول الخليفة مروان بن محمد على مواجهة المشكلات المتفاقمة فى عصره بروح اصلاحية فتقرب من المرجئة وتودد إلى شيوخهم ، ويقال انه اعتنق مذهبهم حيث اخذه عن مؤدبه الجعد بن درهم حتى عرف لذلك بمروان الجعدى(٦٥) ولعل اقبال الأمويين الأواخر على الارجاء يفسر رغبتهم فى تأجيل سقوط دولتهم عن طريق الاستعانة بحزب الوسط لمواجهة أخطار اليسار ، وحق لفلهوزن (٦٦) القول تأسيساً على

(٦٤) فلهوزن : **الدولة العربية** ص ٣٥٢ . وليس أدل على استنارة الوليد بن يزيد بآراء المعتزلة والمرجئة مما اعلنة فى خطبة تولية الحكم حيث قال : « . . . وإن لكم اعطياتكم عندى فى كل سنة ، وأرزاقكم فى كل شهر ، حتى تستوى المعيشة بين المسلمين فيكون اقصاهم كأدناهم ، فإن مضيت لكم بما قلت فعليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة ، وان انا لم أف لكم فلكم أن تخلعونى الاأن تستتيبونى ، فإن تبت قبلتم منى ، فان علمتم احدا ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل ما أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه ويدخل فى طاعته . أيها الناس ، إنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ولا وفاء له بنقض العهد ، انما الطاعة طاعة الله فأطيعوه بطاعة الله ما اطاع ، فإذا عصى الله ودعا إلى المعصية فهو أهل أن يعصى ، اقول قولى هذا وأستغفر الله لى ولكم» . .

(٦٥) الدمشقى : ص ٢٧ .

ذلك بأن « الثوار من أهل الديانة والورع قد ثبتت قدمهم وازدادت قوتهم فى الشام .

غير أن سياسة الاصلاح ما كان لها ان تحقق أهدافها ، فقد كان الموقف يتطلب ثورة شاملة ، ذلك أن الدعوات السرية الشيعية والخارجية أخذت تعمل عملها فى شرقى الدولة وغربيها وفى جنوبيها أيضاً . وشارك المرجئة الخوارج والشيعة فى اتباع أسلوب الدعوة السرية المنظمة ، وحاولوا بادىء الأمر ان يتخذوا من العراق ميداناً لنشاطهم فاتجهوا إلى البصرة مركزهم القديم فى دور التبرير ، لكن دعوتهم فيها لم تلق رواجاً (٦٧) .

عندئذ يمم المرجئة وجوههم شطر المشرق حيث كانت الدعوة لآل البيت تنتشر بين الموالى . لذلك اتبعوا النهج نفسه ، وطوعوا آراءهم الاعتقادية بما يتمشى وظروف الدعوة السرية ، وأفادوا فى هذا الصدد من فكر الشيعة السياسى ، فقالوا ان من آمن بقلبه فهو مؤمن مسلم وان أظهر اليهودية والنصرانية (٦٨) . وهذا يعنى التقية بداهة . كما قالوا « بالتأويل » وسلوك نهج المجاز فى المسائل المختلف عليها (٦٩) ، وهو منطق يتيح لهم المرونة فى تكييف المواقف بما يساير طبيعة الظروف ومقتضيات الحال . كما تلقفوا فكرة «المهدى المنتظر» ، فقالوا بأنه سيظهر ليهدم سور دمشق ويزيل أمر بنى أمية (٧٠)

---

(٦٦) **تاريخ الدولة العربية** ص ٣٥٨ .

(٦٧) قيل إن أحد دعاتهم ويدعى حماد بن ابى سليمان توجه الى البصرة يدعو للارجاء مستترا ، فنزل مسجدها متظاهرا بتعليم الصبية ، فانكشف أمره وامتنع طلبة العلم من الاخذ عنه فغادرها على عجل . انظر : الذهبى : ١ : ٥٩٦ ، ابن حجر : ٣-١٧ .

(٦٨) ابن حزم : **الفصل فى الملل والاهواء والنحل** : ٤ : ٢٠٤ .

(٦٩) الدمشقى : ١٥ .

وسبقوا العباسيين فى الدعوة لصاحب الرايات السود الذى يظهر من المشرق فيملأ الارض عدلاً بعد ان ملئت جوراً (٧١) . والصلة وثيقة منذ عصر النبوة بين الألوية السود ومحاربة الضلال والعدوان (٧٢) . واذا كانت الحركة العباسية تقول بالدعوة للرضى من آل محمد ، فقد دعا المرجئة للرضى من المسلمين بعامة ، وهو أمر زاد من الاقبال على دعوتهم التي تعدّ من هذه الزاوية أقرب الى «ديمقراطية» الخوارج منها إلى «الاوليجركية» الهاشمية التى تقصر حق الامامة على آل البيت فقط .

لذلك كللت جهود دعاة المرجئة بالنجاح فى المشرق ، فعبد الله الجملى المرادى داعية المرجئة تهافت الناس عليه (٧٣) ، ابو معاوية الضرير أحرز ما أحرزه سابقه (٧٤) ، وجواب بن عبد الله التيمى الكوفى أقبل عليه أهل جرجان وتلقوا عنه أصول المذهب (٧٥) . أما أشهر الدعاة على الاطلاق فهو الجهم بن صفوان الذى يعزى اليه الفضل فى اتمام نشر المذهب بخراسان حتى نسب الارجاء بها اليه (٧٦) . ولاغرو ، فقد كان خراسانى الأصل ــ فيقال انه من ترمذ أو سمرقند ــ ثم اعتنق الاسلام وسكن الكوفة كمولى لبنى راسب من الأزد (٧٧) ، وأخذ الارجاء عن الجعد بن درهم فى صورته المتطورة ، فقال بخلق القرآن ومسئولية الانسان عن أفعاله (٧٨) ، مخالفاً فى ذلك أهل الحديث ولأثر . وللجهم

---

(٧٠) **الطبرى** :٧ : ٣٣١ .

(٧١) المرجع نفسه والصفحة ، فان فلوتن : **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات** ، ص ١٢٥ .

(٧٢) فان فلوتن : ص ١٢٦ .

(٧٣) الذهبى : ٣ :٢٨٨ .

(٧٤) ابن حجر : ٩ :١٣٨ ، ١٣٩ .

(٧٥) **المصدر نفسه** : ٢ :١٢٢ .

(٧٦) الدمشقى :٢٧ ، ٢٨ .

(٧٧) المصدر نفسه :٧ .

مساجلات طويلة مع شيوخ الفرق الأخرى بخراسان قدر له الظفر فيه«ا بما جعل الناس ينجذبون اليه» (٧٩) . وقد بدأ الدعوة للارجاء فى ترمذ ، ومنها انتقل إلى بلخ ، واتصل بالحارث بن سريج ـ الذى تصدى لقيادة الثورة على بنى أمية فى خراسان ـ فكان كاتبه (٨٠) ورأس دعوته ، وقارىء كتبه فى المجامع والداعى إلى رأية فى الخروج على بنى أمية(٨١) ، وبفضله أقبل الموالى على اعتناق الارجاء والانضمام إلى ثورة الحارث(٨٢) . وهكذا لم ينصرف القرن الثانى الهجرى الا وكان الارجاء سائداً فى الاقاليم الشرقية من الدولة الأموية(٨٣) ؛ وحق فلهوزن(٨٤) القول بأن الارجاء فى خراسان كان سياسة فى جمع الشمل ، لانه كان أشبه شيء بأثر عكسى أخلاقى لذلك الاسلام الشكلى دين الحكومة العربية فى ذلك الحين (٨٥) .

فقد رفع المرجئة آنذاك شعارات براقة كالدعوة للمساواة دون نظر إلى العصبية أو العنصر ، ثم نادوا بضرورة العودة إلى تطبيق

(٧٨) كان الامام أبو حنيفة ينادى ايضا بخلق القرآن والقدر حتى قيل إنه كان مرجئا ، تأثر بآراء الجعد بن درهم ؛ شأنه فى ذلك شأن الجهم بن صفوان . وارجاء ابى حنيفة من المسائل التى اختلف حولها الدارسون قدامى ومحدثون . عن هذا الموضوع : راجع : الاشعرى : **مقالات الاسلاميين** ، ص ١٣٨ وما بعدها ، الخطيب البغدادى : **تاريخ بغداد** : ١٣ : ٣٢٣ وما بعدها . الشهر ستانى : ١ : ١٢١ ، احمد أمين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٣٢٢ وما بعدها .

(٧٩) الدمشقى : ٧ .

(٨٠) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٨١) المصدر نفسه : ١٣ .

(٨٢) المقريزى : **الخطط** : ٣ : ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٨٣) نشوان الحميرى : **الحور العين** ، ص ٢٠٤ .

(٨٤) **تاريخ الدولة العربية** ، ص ٣٦٨ .

(٨٥) **السيادة العربية** ، ص ٦٧ .

الشريعة [٨٦] على اساس من التسامح والرضى [٨٧] بدلاً من العنف وسفك الدماء كما هو الحال بالنسبة للخوارج [٨٨] .

ومن هنا أقبل الخراسانية على الحارث بن سريج فجند منهم سبعين الفاً [٨٩] اعتمد عليهم فى اعلان ثورته الشهيرة . ولاحاجة بنا للاسترسال فى سرد وقائعها [٩٠] وأحداثها بقدر الاهتمام بتأمل دوافعها وطبيعتها واهدافها .

ونحن نخالف رأى الاستاذ أحمد أمين [٩١] فى ان الثورة قامت لاسباب قبلية ، وعداوات شخصية . فالعامل القبلى لم يكن ذا أثر البتة فى الحركة التى اتخذت طابعاً اجتماعياً دينياً خالصاً ، واذ اشترك فيها العرب جنباً إلى جنب مع الموالى وقاموا بمحاربة السيادة العربية مستندين إلى

---

(٨٦) **المصدر نفسه** ، ص ٨ .

(٨٧) كانت فضيلة العفو والتسامح من أهم سمات الارجاء فى خراسان ، حتى تغنى بها الشعراء فى العصر العباسى ، وفى ذلك يقول ابو نواس :

غير انى على الاساءة والتفريط ... راج لحسن عفو الإله

وفى موضع آخر يقول :

ادعوك رب كما امرت تضرعا ... فاذا رددت يدى فمن ذا يرحم

مالى اليك وسيلة الا الرجا ... وجميل عفوك ثم إنى مسلم

انظر : احمد أمين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٣٢٩ .

(٨٨) كان المرجئة فى خراسان اكثر شيعة من الخوارج بسبب مبادئهم السمحة . ونعلم أن الفرقتين تنافستا فى جذب الانصار «فكان زعماء الشراة والمرجئة يجتمعون فيتجادلون بخراسان» (الاصفهانى : **الاغانى** : ١٤ : ٢٦٩) وكانت النتيجة فى صالح المرجئة بطبيعة الحال فلهوزن : **الدولة العربية** ، ص ٤٧٣ ، حسن محمود : **العالم الاسلامى فى العصر العباسى** ص ٢١ .

(٨٩) **الطبرى** : ٧ : ١٠١ .

(٩٠) راجع : **الطبرى** : ٧ ص ٦٥ وما بعدها للوقوف على وقائع الثورة واحداثها .

(٩١) **ضحى الاسلام** : ٣ : ٣٢٥ .

الاسلام(٩٢) ، فباسم الاسلام تبنت الثورة قضية العدالة بعد ان حادت الحكومة الأموية عن جادة الشريعة ، فعبرت من ثم عن الاسلام الثائر الذى جعل تلك المبادىء أساساً لمحاربة نظام الحكم الذى كان قائماً إذ ذاك ، ودعا الثوار للحرب نصراً لله على بنى أمية وعلى عمالهم ، ونصراً للحق على الطغيان والعسف (٩٣) . ومن هنا انبرى الفقهاء يحضون الجماهير على الثورة المشروعة ويذكون جذوتها ، فكانوا يقولون ». قاتلوهم ، ولاتأثموا من قتلهم بنية ويقين . على آثامهم قاتلوهم . وعلى جورهم فى الحكم وتجبرهم فى الدين«(٩٤) .

كما لم تكن الثورة مجرد حركة عنصرية ، يقوم الصراع فيها بين العرب والفرس . انما ضمت الطبقات المستضعفة من العنصرين معاً فى مواجهة الارستقراطية العربية فى خراسان ومن دار فى فلكها من الارستقراطية الفارسية القديمة . لذلك ضم معسكر الثوار بعض العناصر العربية الثائرة من فرسان الثغور « والانتلجنسيا » الدينية من الفقهاء ــ من القيسية واليمنية على السواء (٩٥) ــ إلى جانب صغار الملاك من الموالى وسكان القرى من الفلاحين المعدمين . بينما ضم المعسكر الآخر الجند العربى الأموى بخراسان ، إلى جانب طبقة الدهاقين التى كانت عصب الادارة الأموية . لذلك يمكن القول ان الاوضاع الطبقية كانت فيصلاً فى التمييز بين جند الثوار وأعدائهم ، بين جند الله وجند الحكومة .

كذلك ينتفى الدافع الشخصى تماماً اذا ما علمنا ان الحارث بن سريج ــ زعيم الثورة ــ لم تراوده أطماع شخصية ، ولم يدر بخلده تحقيق امجاد

(٩٢) فلهوزن : تاريخ الدولة العربية ، ص ٤٧٢ .

(٩٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٩٤) فان فلوتن : ٥٧ ، ٥٨ ، نقلا عن الطبرى .

(٩٥) المصدر نفسه : ٦٣ .

دنيوية ذاتية . فقد عرفناه ــ فى المراجع ــ مسلماً تقياً ورعاً وزاهداً مصلحاً رهن حياته للدفاع عن العدالة ؛ حتى لقد قاتل الاتراك فى صفوف المسلمين حين كانت الحرب جهاداً ، ثم حارب المسلمين فى صفوف الاتراك ــ بعد اسلامهم ــ حين أهدرت الحكومة الاسلامية تعاليم الاسلام وحادت عن جادة الشريعة [٩٦] . فهدفه الذى تفانى فى سبيله يفهم من قوله : «ما قرة عينى الا ان يطاع الله» ، كما ذكر الطبرى [٩٧] . وكان سلوكه مطابقاً لقوله ، فحين ساومه الوالى الأموى بخراسان ــ نصر بن سيار ــ ليكف عن الثورة وبعث اليه بالاموال والفرش والخيل ، تعفف عنها وقسمها بين أتباعه بالتساوى ، ورفض الاستجابة اليه حين مناه بالولاية والأموال الكثيرة ــ عرض عليه مائة الف دينار ــ وارسل اليه خطاباً قال فيه « . . انى لست من هذه الدنيا ، ولامن هذه اللذات ، ولامن تزويج عقائل العرب فى شىء ، وانما أسأل كتاب الله عز وجل والعمل بالسنة ، واستعمال اهل الخير والفضل»[٩٨] . وعن زهده وبساطته يذكر الطبرى [٩٩] انه «كان يجلس على بردعة وتثنى له وسادة غليظة» . وعن مثاليته وفروسيته الحقة ؛ يذكر انه كان ينهى اصحابه عن السلب والنهب فيما عدا السلاح والكراع[١٠٠] . كانت دعوته اذن لتحكيم الكتاب والسنة [١٠١] وتهدف إلى اقامة حكومة ترضى عنها الاغلبية [١٠٢] تعمل على تطبيق العدالة كما وردت بالاسلام .

(٩٦) المصدر نفسه : ٦٢ .
(٩٧) تاريخ الامم والملوك : ٧ : ٣٠٩ .
(٩٨) المصدر نفسه : ٣١٠ .
(٩٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(١٠٠) المصدر نفسه : ٣٣٣ .
(١٠١) المصدر نفسه : ٩٥ .

وحسبنا انه لم يدع لنفسه بالخلافة ، ولابايع [١٠٣] عليها . ومن هنا نعتقد ان حركة الحارث بن سريج كانت ثورة سياسية اجتماعية [١٠٤] فى اطار الدين ولم تكن تعبيراً عن اطماع شخصية او مجرد تطاحن عصبى عنصرى .

لذلك لم يتورع الثوار عن وقف القتال ـ رغم ما احرزوه من انتصارات ـ حين لوح الخليفة بالاستجابة لمطالبهم فى اقرار العدالة [١٠٥] ، ولم يتقاعسوا عن معاودته لما ادركوا تنكره لوعوده ، فكان قتالهم قائماً على اساس عدم الرغبة فى سفك الدماء بغير حلها [١٠٦] .

وظل هذا المبدأ رائدهم فى حروبهم التي لم تتوقف الا بعد هزيمتهم وقتل قائدهم سنة ١٢٨ هـ [١٠٧] .

وتنهض ثورة الحارث ـ رغم فشلها ـ دليلا على «التثوير» الحقيقى للمرجئة فى شكل حركة ارجائية خالصة تختلف موضوعياً عن الثورات السابقة التى اشتركوا فيها إلى جانب ابن الأشعث وابن المهلب . كانت ثورة الحارث بن سريج ـ بحق ـ تعبيراً عن المرحلة المضيئة فى تاريخ المرجئة التى تبنوا فيها المسألة الاجتماعية والدفاع عنها بروح اسلامية

---

(١٠٢) الدمشقى : ٨ ، فان فلوتن : ٦٣ .

(١٠٣) فلهوزن : **الدولة العربية** ، ص ٤٤١ .

(١٠٤) الدمشقى : ١٢ .

(١٠٥) كتب الخليفة يزيد بن الوليد إلى الحارث فى هذا الصدد : « . . أما بعد ، فانا غضبنا لله اذ عطلت حدوده ، وبلغ بعباده كل مبلغ ، وسفكت الدماء بغير حلها ، واخذت الاموال بغير حقها فأردنا أن نعمل فى هذه الامة بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولا قوة الا بالله ، فقد أوضحنا لك عن ذات انفسنا ، فاقبل آمناً انت ومن معك ، فانكم اخواننا وأعواننا» . الطبرى : ٧ : ٢٩٤ .

(١٠٦) **المصدر نفسه** : ٣٤٠ .

(١٠٧) **المصدر نفسه** والصفحة نفسها .

خالصة ، فكانت لذلك ثورة من أسفل لامن أعلى[١٠٨] .

واذا كانت الثورة قد انتكست ، الا أنها أسفرت عن نتائج ايجابية غاية في الأهمية ؛ بعضها مباشر والبعض الأخر غير مباشر . فنعلم ان الحكومة الأموية بعد مقتل الحارث اضطرت إلى التنازل عن بعض اجراءاتها المالية الجائرة في خراسان[١٠٩] واتبعت سياسة أكثر ليناً واعتدالاً . وكانت هذه التنازلات رضوخاً لمشيئة الثوار بمثابة ارهاص للنجاح الذى احرزته الدعوة العباسية التى استفادت ولاشك من ثورة المرجئة بخراسان فى اسقاط الخلافة الأموية فى عام ١٣٢ هـ . ولاغرو فقد اغتبط الهاشميون ـ علويون وعباسيون ـ للانتصارات التى كان الثوار يحرزونها على عمال بنى أمية بخراسان ، وكان دعاتهم يتابعون عن كثب تضعضع القوة الأموية تحت ضربات الثوار ؛ فقدر لهم ان يطلعوا على عورات النظام الأموى وثغرات الضعف فى قوته العسكرية ، فأفادوا من ذلك كله حين قاموا بثورتهم بزعامة أبى مسلم الخراسانى[١١٠] . ويبدو ان الرغبة راودتهم حيناً فى الانضمام للثوار ؛ لكنهم آثروا التريث الحذر واكتفوا بحض الحارث على المضى قدماً فى قتال بنى أمية . يفهم ذلك من قصيدة بعثها الكميت ـ شاعر الهاشميين ـ من الكوفة إلى الحارث بن سريج يستحثه على حرب بنى أمية ويعتذر له عن امداده بالرجال والسلاح ، ننقل منها هذه الابيات :

ألا أبلغ جماعة أهل مرو ... على ما كان من نأى وبعد
رسالة ناصح يهدى سلاما ... ويأمر فى الذى ركبوا يجد
وابلغ حارثاً عنا اعتذارا ... اليه بأن من قبلى بجهد
ولولا ذاك قد زادتك خيل ... من المصرين بالفرسان تردى

(١٠٨) فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** ، ص ٤٤١ .

(١٠٩) راجع : التفصيلات عند : فان فلوتن : ص ٦٤ ، ٦٥ .

(١١٠) فان فلوتن : ص ٩٦ .

فلاتهنوا ولاترضوا بخسف ولا يغرركم أسد بعهد

وكونوا كالبغايا ان خدعتم وان اقررتم ضيما لوغد

والا فارفعوا الرايات سودا على اهل الضلالة والتعدى

وهكذا تحول حزب الوسط الارجائى الذى بدأ معتدلا ثم انتهازياً مبرراً للسلطه ؛ إلى مناوىء لها يدعو للاصلاح ؛ ثم انتهى به المطاف إلى ان صار ثورياً قحاً مثل أحزاب اليسار ؛ حيث اسهم بدور كبير فى اسقاط حزب اليمين الأموى الذى أجهزت عليه الثورة العباسية .

العباسيون

رُكوبُ التيار الثوري

من الطبيعى أن تكون مصادر التاريخ العباسى موفورة زاخرة بالأخبار عن عصر شهد عملية التدوين التاريخى ، وازدهرت فيه العلوم والفنون والآداب بوجه عام . وبديهى وقد تطورت نظم الحكم مستفيدة من الخبرة الفارسية بالذات ان تتقدم وسائل حفظ الوثائق المتعلقة بالخلافة العباسية ، فدواوين الدولة كانت عامرة بسجلات لا حصر لها تحوى وثائق الثورة وأوراقها . لكن شيئاً من تلك الوثائق الأصلية لم يصل الينا . ونعتقد ان الغزو المغولى للعراق مسئول عن ضياعها بقدر مسئوليته عن اهدار ملايين الكتب والمراجع التى ضمتها مكتبة بيت الحكمة ببغداد . ومع ما تنطوى عليه القصة الشائعة عن عبور المغول نهر دجلة فوق جسر من الكتب والاوراق من مبالغة واسراف في الخيال ، فلا مشاحة فى دلالتها الأكيدة على عبث شعب عسكرى همجى بتراث حضارة مزدهرة .

مع ذلك تبقى مصنفات الطبرى واليعقوبى والمسعودى وابن قتيبة والبلاذرى من أهم المصادر التاريخية لهذا العصر ، وتنجلى رؤية المؤرخ المعاصر لحركة تاريخ العصر العباسى اذا ما أضاف إلى حصيلته المستفادة من المراجع السابقة نتاج قراءات دائبة لكتب الفقه والفرق والجغرافيا والأدب والطبقات .

وفيما يتعلق بموضوع دراستنا تبرز القيمة الحقيقية لكتب الأدب ، شعراً أو نثراً فهى عمادنا فى استخلاص المادة التاريخية الخاصة بالدعوة العباسية السرية . ولا تخفى قيمة المصادر الأدبية فى إعطاء صورة صادقة عن عصر ما فى جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، وفى بعض الاحيان تمدنا كتب الأدب بمعلومات فريدة عن النواحى السياسية نفتقدها فى مظانها الاصلية ، مثل الرسائل الادبية المعروفة بالرسائل الديوانية والرسائل السلطانية . وقد جمع الاستاذ أحمد زكى صفوت حشداً من هذه الرسائل ضمنها كتابه المعروف باسم «جمهرة رسائل العرب فى عصور العربية الزاهرة» . . والجزء الثالث من هذا المصنف خاص بالعصر العباسى الاول وهو عمدتنا فى القاء أضواء على نظام الدعوة السرية قبيل قيام الخلافة سنة ١٣٢هـ ، من شأنها تأكيد ما ورد بالمصادر الاخرى من تفصيلات دقيقة فى هذا الصدد ، كما أنه المصدر الوحيد الحافل بالمعلومات الفريدة عن استمرار نظام الدعوة السرى بعد قيام الخلافة . لذلك سنثبت فى ختام هذه الدراسة بعض النصوص المختارة من الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين زعماء التنظيم وقادته .

ذكر العلاّمة ابن خلدون فى مقدمته[1] ان قيام الدول مشروط

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ .

بوجودعصبية ودعوة حق ، فوجود الدعوة وحدها دون عصبية تتبناها وتؤازرها لا يحقق المراد . . كما ان وجود العصبية وحدها ليس كافياً لاقامة الدول «العامة الاستيلاء العظيمة الملك» ، فالدعوة الدينية تزيد فى قوة العصبية «ذلك ان الصيغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذى فى أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق ، فاذا حصل لهم الاستبصار فى أمرهم لم يقف لهم شئ لان الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه» . .

ونظرية ابن خلدون فى قيام الدول معقولة إلى حدما ، لكن مزيداً من التعمق فى استقصاء الاسباب والبحث عن العلل يقود إلى ضرورة وجود اتساق بين أهداف الدعوة ومراميها وبين ظروف العصبية ومطامحها . فما لم تكن الدعوة- أية دعوة- متبنية لمطالب الجماهير معبرة عن آمالها ، فمصيرها الفشل لا محالة . ومن ناحية أخرى لا جدوى على الاطلاق فى دعوة ما مهما كان نبل أهدافها ما لم تستند على الجماهير المناصرة لها . . فكم من الافكار المثالية والنظريات «الطوباوية» التى درست وذوت لانفصالها عن الواقع لاجتماعى واستحالة اخراجها من اطارها النظرى إلى التطبيق . . فلا الدعوة الحقة وحدها ، ولا العصبية بذاتها قادرة على إحداث التغيير الثورى ، وانما نجاح الثورة يرتهن أساساً بايجابية العلاقة بين الدعوة والعصبية بحيث تتسق مبادئ الدعوة مع حاجات العصبية .

لقد نجحت الدعوة العباسية لتبنيها مبدأ العدالة ورفعها شعار المساواة بين قوم عانوا طويلا من الظلم الاجتماعى والتمايز العنصرى . . أعنى بذلك الموالى من الفرس والخراسانيين . فما هى الظروف الموضوعية التى أسفرت عن هذا النجاح؟ ذلك ما سنحاول الاجابة عنه .

ولنبدأ بموضوع العصبية التى تبنت الدعوة وآزرتها ، أى تحديد وضعية العناصر الفارسية والخراسانية فى العصر الاموى سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً . كان الفرس والخراسانيون بالذات- وهم أصحاب حضارة قديمة- بمنأى عن مقدرات الحكم والسياسة التى استأثر بها العرب وحدهم ، وعاشوا كطبقة اجتماعية مغلوبة على أمرها فكان عليهم ان يعملوا ويقدموا عائد أعمالهم للأرستقراطية العربية العسكرية والبيروقراطية[٢] . ولما كان الاسلام يدعو إلى المساواة والعدالة بين العرب والاعاجم ؛ فقد وجد الموالى تناقضاً صارخاً بين تعاليم الدين وبين الحكم الاسلامى ، وأفضى هذا التناقض إلى اقبالهم على اعتناق أية دعوة من شأنها تخليصهم من جور الحكومة الاموية والعودة إلى تطبيق العدالة الاجتماعية وفقاً للشريعة الاسلامية . لذلك كانت الدعوة الجديدة بالضرورة دينية الطابع ، اجتماعية الاهداف والغايات .

وتفصيل ذلك ان الخلفاء الامويين خالفوا الشريعة الاسلامية سياسياً ، فتنكروا لمبدأ الشورى الديموقراطى ، وحولوا الخلافة إلى ملك وراثى استأثر به افراد البيت الاموى الذين انصرف معظمهم إلى حياة الترف والمجون ؛ كيزيد بن معاوية ويزيد بن عبدالملك والوليد بن عبدالملك وغيرهم ممن كانوا يؤثرون معاقرة الخمر والإنغماس فى اللهو والاستمتاع بالموسيقى على متابعة اقرار العدالة وتنفيذ واجباتهم الشرعية .

واستئثار بنى أمية بالخلافة واكبه استئثار العرب بولاية الامصار

(٢) فان فلوتن : **السيادة العربية** ، ص ٣١ .

والخدمة فى الجيش ، ونجم عن ذلك ظهور ارستقراطية بيروقراطية من العرب أثرت على حساب الموالى . فاقتنت القصور والضياع واختلست الكثير من أموال الجباية . وقد حاول عبيد اللّه بن زياد والى العراق الاستعانة بالعناصر الفارسية والخراسانية ، فلجأ إلى طبقة الدهاقين - كبار ملاك الاراضى - واسند إلى بعضهم مهمة جمع الخراج . حقيقة ان هؤلاء كانوا أبصر بالجباية وأوفى بالامانة ؛ لكن هذا الاجراء لم يمنع العمال العرب فى الولايات الشرقية من الكف عن الابتزاز وتكوين الثروات الضخمة . وكان الولاة يغمضون اعينهم عن السلوك المشين لبنى جلدتهم وعصبيتهم[٣]ولم يسفر هذا الاجراء الا عن إحياء التناقضات الطبقية فى ايران قبل الاسلام فاستردت طبقة الدهاقين بعض نفوذها القديم على حساب الطبقات الكادحة ، اذ حرصوا على ارضاء سادتهم العرب حفاظاً على مكانتهم الجديدة ؛ فأمعنوا فى عسف الفلاحين واثقالهم بالمغارم حتى اضطر الكثير من الزراع إلى ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن .

كما ظهرت «ارستقراطية عربية عسكرية» نتيجة الاعطيات السخية التى كان يتقاضاها الجندى العربى بانتظام من ديوان العطاء ، فضلا عن المغانم والفئ الوفير الذى حصلوا عليه فى اغاراتهم المستمرة على ديار الاتراك فى آسيا الوسطى . ويذكر المؤرخون ان جمهور الموالى من الفرس والخراسانيين الذين اشتركوا فى المعارك كانوا يحرمون من انصبتهم المشروعة فى الغنيمة والفئ . . وقد أثارت تلك التفرقة العنصرية والخروج

(٣) ابو يوسف : الخراج ، ص ٦١ .

على تعاليم الشريعة نفراً من الفقهاء وأهل التقوى والصلاح ، فنددوا بالسياسة الأموية وحضوا الموالى على الثورة عليها .

وزاد الطين بلة ، ان السياسة الأموية فى التفرقة العنصرية اقترنت بنوع من التمايز بين العنصر العربى نفسه ، فقريش حظيت بمكانة خاصة بين القبائل لان الخلافة كانت فيهم ، فاستاءت بعض القبائل العربية فى خراسان من سياسة المحاباة تلك . وفى ذلك يقول أحد الشعراء :

تولت قريش لذة العيش واتقت ... بنا كل فج من خراسان أغبرا

فليت قريش أصبحوا ذات ليلة ... يعومون فى لج من البحر أخضرا

وازاء ذلك عمد الامويون إلى احياء المشاحنات والصراعات القبلية القديمة بين عرب الشمال وعرب الجنوب ؛ حتى لا تتحد القبائل العربية لإقصاء قريش عن مكانتها ، وكيما يحدثوا نوعاً من التوازن السياسى يكفل لحكمهم البقاء والاستمرار . كان لعودة تلك النزعات آثار سيئة على نفوذ العرب السياسى فى الامصار من جراء الحروب الكثيرة بين القبائل وما أسفر عنها من اضطرابات وقلاقل ، وقد عج اقليم خراسان بمزيد من تلك الاضطرابات التى لم يسلم من شرها الخراسانيون أنفسهم ، فازدادت أحقادهم على العرب جميعاً وتمنوا زوال دولتهم(٤) .

وكانت السياسة المالية الجائرة من أهم أسباب حنق الخراسانيين على الخلافة الاموية . وتمثل السياسة انتهاكاً صارخا

(٤) راجع الفصل الذى كتبه يوليوس فلهوزن عن القبائل العربية فى خراسان فى كتابه : تاريخ الدولة العربية .

لتعاليم الاسلام ، فكانوا يفرضون الجزية على من أسلم من الموالى ، ويتفننون فى فرض ضرائب جديدة عليهم لم ترد لها أصول فى الشريعة[٥] ، هذا فضلاً عن الهدايا التى وجب ان تقدم للخلفاء والولاة والعمال فى عيدى النيروز والمهرجان[٦] . ناهيك بالوسائل المهينة التى اتبعها الجباة مع دافعى الضرائب ، وطرق التعذيب الوحشية التى سلكوها فى معاملة العاجزين عن الوفاء بالتزاماتهم المالية . وفى ذلك يذكر أبو يوسف[٧] أن الجباة كانوا يلزمونهم بحمل بعض الحجارة أو جرار الماء فى رقابهم ، كما كانوا يوقفونهم على ساق واحدة لساعات طويلة ، ثم يوثقونهم بحيث لا يستطيعون السجود للصلاة .

وقد حاول الخليفة الزاهد عمر بن عبدالعزيز وضع حد لتلك المظالم ، فالغى القوانين والاجراءات السابقة كافة ، وسار على نهج الشريعة فى معاملة المسلمين وأهل الذمة على السواء ، لكن العمر لم يمتد به ، فانتكست اصلاحاته وعادت الامور إلى سابق عهدها .

لتلك الاسباب جميعاً نقم الفرس والخراسانيون على الحكومة الأموية وسياستها ؛ فقاموا بثورات كثيرة كانت تفتقر إلى التنظيم والاعداد ، قمعتها الجيوش الاموية فى عنف ووحشية ؛ بفضل حفنة من القواد العرب الجسورين الذين تفانوا فى خدمة البيت الاموى والحفاظ على «السيادة العربية» . لكن تطورات اجتماعية جديدة حدثت فى خراسان

(٥) البلاذرى : **فتوح البلدان** ، ص٧٣ .
(٦) اليعقوبى : **تاريخه** ج ٢ ، ص ٢٥٨ .
(٧) ابو يوسف : ص ١٨ ، ٦١ ، ٧٠ .

مهدت لما حدث بعد ذلك من تحولات سياسة كبرى . فالعصبية العربية وهنت وضعفت من جراء الصراع الطويل بين اليمنية والمضرية ، فانفرطت وحدتها ، وفقدت ميزاتها العسكرية بالانغماس فى حياة الدعة والترف واللهو ؛ وسئمت حياة المعسكرات فتخلت عن مصدر قوتها . كما اختلط العرب بالموالى اختلاطاً أسفر عن ظهور عنصر جديد من المولدين لا يحرص كثيراً على ولائه للدم العربى . لذلك كله تصدعت العصبية العربية - ركيزة الدولة الأموية - الأمر الذى عجل بسقوط الدولة على يد العصبية الخراسانية الجديدة . وتصدق لذلك قاله ابن خلدون [٨] «بأن حياة الترف والدعة اذا ألمت بالعصبية أقبلت الدولة على الهرم» .

وفى ذات الوقت بلغ التناقض الطبقى ذروته بين العنصر الفارسى والخراسانى نفسه ، فطبقة الدهاقين القديمة عادت إلى سابق نفوذها كما ألمحنا سلفاً ، فقد نيطوا ببعض المناصب الادارية الهامة فضلاً عن جباية الأموال ، فأصبحوا بمثابة «خدام السلطة» . ولا غرو فقد اتخذ منهم الولاة عيوناً وجواسيس على بنى جلدتهم من الفلاحين والزراع . ولا شك أن أحوال هؤلاء الأخيرين ازدادت سوءاً فأصبحوا نهباً للارستقراطية القديمة من الدهاقين ، والارستقراطية الجديدة من العرب . ونتيجة لتلك الأعباء المالية المتزايدة ، أضطر بعضهم إلى ترك الأرض والاقامة فى المدن . واذا كان بعض الولاة أرغموا الكثيرين من المهاجرين قسراً على العودة لقراهم ، فقد تغاضى البعض الآخر ، فعمل بعض المهاجرين فى خدمة

(٨) المقدمة ، ص ١٦٨ وما بعدها .

العرب ، واشتغل البعض بالحرف والصناعات ، وحققوا من وراء ذلك أرباحاً طيبة وشكلوا نواة «بورجوازية» طموحة تطلعت للصدارة(٩) . ومن ناحية أخرى أدى ازدياد اعداد المهاجرين إلى المدن إلى تخريب المزارع فقل انتاجها ، وتضاءل لذلك خراجها ففقدت الدولة كثيراً من أموال الجباية وعجزت عن دفع أعطيات الجند فى بعض الأحيان ، فكثرت ثوراتهم على الولاة ؛ الأمر الذى فت فى قوة جيش الولاية . وترتب على استمرار هجرة الفلاحين إلى المدن زيادة فى الايدى العاملة لم تستطع موارد العمل استيعابها ، فانخفضت الأجور وتفشت البطالة بين العمال فتكونت نواة «بروليتاريا» ساخطة انخرطت فى التنظيمات السرية الثورية . ولا غرو فقد كانت «البورجوازية» الجديدة فى المدن بفضل ثرائها وتراثها الحضارى طليعة الدعوة العباسية(١٠) بينما شكل الفلاحون والمستضعفون فى الريف ، والعمال الساخطون فى المدن دعامة الدعوة الجديدة فكانوا جنودها المخلصين . وهكذا كانت الاحوال العامة فى خراسان مهيأة لبذر بذور الثورة التى كانت اجتماعية أكثر منها سياسية عقيدية(١١) .

هذا عن وضع العصبية التى اعتنقت الدعوة ، فماذا عن الدعوة نفسها؟

لا شك أن ذلك يدعونا إلى الحديث عن أبطالها ، والدوافع التى حدتهم لاتباع أسلوب النضال السرى ، ثم دراسة شعارات الدعوة

(٩) د . حسن محمود : **العالم الاسلامى فى العصر العباسى** ، ص ٣٩ ، ٤٠ .
(١٠) راجع : Levy, R: **The social structure of Islam**, P 64.
(١١) د . حسن محمود : المرجع السابق ، ص ٤١ .

وأهدافها ومعرفة الهيكل التنظيمى لجهازها السرى ، وما طرأ عليه من تطوير لما واجهته الدعوة من مشكلات .

وبادىء ذى بدء تجدر الاشارة إلى أن البيت العباسى لم يضع أصول الدعوة ولم يبذر بذورها ، وانما الظروف وحدها هى التى ساقت اليه قيادة نظام سرى محكم له أجهزته ودعاته وأتباعه ، فجنوا ثماراً زرعه بنو عمومتهم العلويون ،وركبوا موجة المد الثورى- كما يقال - وقلبوا ظهر المجن للرواد الذين امتحنوا أشد المحن من أجل إرساء هذا النظام السرى المحكم .

وقد سبق ان عرضنا لظهور الاحزاب السياسية الدينية فى الاسلام ، فقد ظهر الخوارج كحزب ثورى ديمقراطى على أثر واقعة التحكيم ، وناصبوا علياً العداء حتى اغتياله ، كما عادوا بنى أمية واعتبروهم مغتصبين للخلافة ، وكان ما كان من ثوراتهم الكثيرة طوال النصف الثانى من القرن الأول الهجرى ، وفشل تلك الثورات وما نجم عن هذا الفشل من تحولهم إلى اتباع طريق العمل السرى . أما الحزب الثانى ، فكان حزب الشيعة الذى ظل موالياً لعلى بن أبى طالب منكراً على الخوارج خروجهم وعلى بنى أمية اغتصابهم حقه فى الخلافة . وبعد موت على التف الشيعة حول ابنه الحسن الذى آثر العافية فتنازل عن حقه راضياً حسماً للفتنة ، ولم يؤد هذا التنازل إلى انفراط الحزب ، بل كان زعماؤه على صلة وطيدة بالحسن الذى أوصاهم بالتريث انتظاراً لموافاة الظروف ، وبعد موت الحسن التف الشيعة حول أخيه الحسين الذى طالب بالخلافة منكراً على بنى أمية تحويلهم اياها ملكاً موروثا ، وكان استشهاد الحسين انتصاراً للتشييع ، فموته التراجيدي المعروف أذكى

سخط الشيعة على بنى أمية ، وأقبل الموالى على التشيع ، وأصبح البيت العلوى ممثلاً للمعارضة الشعبية . وعلى نسق ثورات الخوارج الهوجاء كانت انتفاضات الشيعة التى كانت ثورات اجتماعية اتخذت لبوساً دينياً . ولم يتورع بنو أمية عن البطش بزعماء الثورات فى غير ما هوادة أو رحمة ؛ فلقى الكثيرون من أفراد البيت العلوى حتوفهم ، وامتحن الشيعة امتحاناً شديداً .

من جراء تلك المحن المتلاحقة عزف الشيعة - إلى حين - عن متابعة أسلوب الثورة ، وسلكوا فى نضالهم أسلوباً جديداً قوامه العمل السرى المنظم . . والفكر السياسى عند الشيعة آنئذ يعبر تعبيراً واضحاً عن هذا التحول . وجدير بالذكر ان الفكر الشيعى - عموماً - أفاد كثيراً من التراث الفارسى القديم ، وهو أمر بالغ الدلالة على دور الفرس فى التشيع ، واقبالهم على التشيع لا يعزى فقط للمكانة الخاصة لآل البيت ، أو إلى زواج الحسين بن على من فارسية ، وانما لأن آل البيت كانوا يمثلون أقوى أحزاب المعارضة للسياسة الاموية من ناحية ، فضلاً عن تبنيهم قضية العدالة بالمفهوم الاسلامى القويم من ناحية أخرى . ولا مشاحة فى ان آل البيت كانوا أقدر المسلمين على فهم الاسلام وأكثرهم اخلاصاً لمبادئه وأشدهم على تطبيق تعاليمه ، وقد ورثوا مأثرة التفقه فى الدين والاحاطة بأصناف العلوم من إمامهم الاول على بن أبى طالب . ولا سبيل لانكار باعهم الطويل فى البحث والاطلاع فى فروع المعرفة كافة والافادة منها فى خدمة قضيتهم ، فلم يجدوا غضاضة فى تقبل كثير من الافكار الفارسية بعد ان أكسبوها مسوحاً اسلامية ، وساقوها حججاً وبراهين تدعم أحقيتهم فى الامامة وتحض على العمل على انتزاعها ممن أغتصبوها . ولا

غرو فمرحلة العمل السرى الشيعى تأثرت بالخبرات الفارسية فى التنظيم معبرة عن تطلعاتهم وآمالهم فى الخلاص من الظلم الاجتماعى . وانعكست الافكار والنظريات الفارسية على الفكر السياسى للشيعة فى تلك المرحلة بصورة تسترعى الانتباه ، وفى هذا المعنى يقول الاستاذ العقاد[١٢] «ومتى ذكرت الدعوة العلوية ، فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف وكل دراسة يستعان بها على انكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور ، إذ كان العلويون من أنصار التجديد لانهم خصوم السلطان القائم والحالة الواقعة ، وكانت الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على الخصوص بمسألة الخلافة والملك والامامة ، فأصبح الامام الحق شيئاً والسلطان الغاصب شيئاً آخر» .

ويظهر التأثير الفارسى فى الفكر السياسى الخاص بالعمل السرى الشيعى فى فكرة «الوصية» . وتعنى أن الامام الذى يدعو له الدعاة ، كان يوصى قبل وفاته بتعيين خليفته فى الامامة ، ويحيط كبار دعاته بذلك علماً تحاشياً للفرقة والانقسام . واذا علمنا ان الاسلام يدعو إلى الشورى ويحض على اتباعها عند اختيار الامام ، فلا مناص من ارجاع فكرة «الوصية» بما تتضمنه من اقرار لمبدأ التعيين إلى التقاليد الفارسية فى الحكم حيث كانت «الكسروية» حكراً على آل البيت الساسانى تورث فى الاعقاب .

كما ان فكرة «المهدى المنتظر» والامام الذى استتر إلى حين ليعود فى

(١٢) عباس محمود العقاد : الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص٧ .

الوقت الملائم فيملأ الارض عدلا بعد ان ملئت جوراً وظلماً ، هذه الفكرة بالغة الدلالة على الاستراتيجية الشيعية الجديدة فى العمل السرى المنظم . وتعنى استمرار الامل فى الخلاص رغم ضراوة الظروف المحيطة التى بسببها يختفى الامام ، وهذا الاختفاء يعرف «بالغيبة» ، وفترة الانتظار لعودته تعرف «بالتوقف» ، وظهوره بعد عودته يعرف «بالرجعة» . هذه الاعتقادات وغيرها لعب الخيال الفارسى فى تكوينها دوراً كبيراً .

كذلك فان مبدأ «الطاعة العمياء للائمة» - وهو من اهم مقومات العمل السرى الناجح - وجد طريقه إلى اعتقادات الشيعة السياسية عن طريق التراث الفارسى ، إذ كانت طاعة الفرس للأكاسرة واجبا مقدساً .

وعقيدة «التأويل الباطنى» ؛ أى القول بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن للاشياء تسربت إلى الفكر السياسى الشيعى من المجوسية والمانوية(١٣) . ولا يخفى إفادة الدعوة السرية الشيعية من هذه العقيدة فى تفسير القرآن والسنة بما يبرز أحقية البيت العلوى فى الامامة .

على ان أكثر عقائد الشيعة دلالة على تبرير شرعية العمل السرى ، هى عقيدة «التقية» . وتعنى اعلان الشيعى عكس ما يبطن من عقائد تحاشياً للأخطار ، كما تؤكد ضرورة التكتم والمدارة فى العمل الخفى من أجل نصرة امام «مستور» عن طريق دعاة أوفياء يأخذون له البيعة سراً من

(١٣) المانوية ديانة فارسية قديمة تنسب الى نبيهم مانى ، وقوامها القول بالثنائية ؛ وتعنى وجود الهين احدهما للخير والآخر للشر . يرمز بالنور للأول والثانى بالظلمة ، والاول خلق الملائكة وعالم الارواح ، أما الثانى فقد صدر عنه العالم المادى . وقد لعبت العقيدة المانوية دورا واضحا فى الفلسفة الاسلامية والمسيحية فى العصور الوسطى . انظر : فان فلوتن : ص ٨٣ .

الاتباع والانصار حتى اذا ما واتت الظروف تقوم الثورة ، وعند نجاحها يظهر بطلها «المهدى المنتظر» .

الخلاصة ان أسلوب الدعوة السرية الشيعية نتاج ظروف العصر بمعطياته الفكرية والدينية والاقتصادية والاجتماعية ، وهو فى النهاية وليد معاناة صعبة ومحن قاسية افضت إلى ان يتذرع المقهورون بهذا الاسلوب لمواجهة خصم ذى بأس شديد . وغنى عن القول ان الدعوة السرية المنظمة للحزب الشيعى بدأت بعد استشهاد الحسين ، وبلغت أوجها على يد أبى هاشم بن محمد بن الحنفية[١٤] . أما لماذا وكيف سرق بنو العباس الدعوة لانفسهم وركبوا جهازها السرى المحكم ، وحرموا ابطالها الحقيقيين من جنى ثمارها ، فهو ما سنجيب عنه .

من المسلم به ان بنى العباس - وينسبون إلى العباس بن عبدالمطلب عم الرسول (صلى الله عليه وسلم)- لم يقوموا بدور موجه فى النزاع الذى شبّ حول الامامة والذى أسفر عن ظهور الاحزاب السياسية . . فلم يكن بوسع العباس ان يطالب بالخلافة بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم) لتأخر سابقته في الاسلام . . فتذكر الروايات انه تقدم إلى على ابن أخيه يبايعه بالخلافة . لكنها لاسباب ما- لا محل لذكرها- آلت إلى أبى بكر ، ومن بعده إلى عمر ثم عثمان . ولما بويع على بالخلافة بعد مقتل عثمان آزره عبدالله وعبيد الله ابنا عمه العباس ، فعين الاول والياً على البصرة والثانى على اليمن . ولما أفل نجم على بعد التحكيم ، خذله أبناء عمومته فانحازوا إلى غريمه معاوية . واستتب الحكم فى البيت

(١٤) اليعقوبى : تاريخه جـ ٢ ، ص٣٥٦ .

الأموى وقامت ثورات العلويين التى لم تنجح ؛ فتحولوا إلى العمل السرى المنظم كما أسلفنا القول . . فحاول بنو العباس الانخراط فى دعوة العلويين - إذ تقرب على بن عبدالله بن العباس إلى أبى هاشم بن محمد بن الحنفية- «امام الوقت» الذى كان يدعو اليه الدعاة ، فأقام معه فى قرية الحميمة مركز الدعوة[١٥] . ولما أحس أبو هاشم بدنو أجله ؛ كان عليه ان يختار «وصياً» ، ولم يبق من أفراد البيت العلوى رجل واحد ذو قدرة على الاضطلاع بالمهمة ، فقد حصدت سيوف بنى أمية رقاب شبابهم ، فلم يجد أبو هاشم مناصا من اناطة على بن عبدالله بن العباس بالمهمة ، فاتخده وصياً وأطلعه على أسرار الدعوة وأخبره بأسماء الدعاة وسلمه كتب الوصاية ليقدمها اليهم بعد وفاته . وتوفى أبو هاشم سنه ١٠٠هـ فاضطلع على بالمهمة وصار «امام الوقت» واعترف بامامته فتية البيت العلوى ريثما يشتد عودهم فتعود اليهم قيادة الدعوة .

كما سلم الدعاة بامامته باعتباره من آل البيت ، ولم يفرقوا انئذ بين ان يكون الامام علوياً أو عباسياً طالما بقيت الدعوة فى نسل الرسول . ولم تكن جماهير الموالى تهتم بمعرفة شخص الامام ، فذاك أمر لم يشغلها قدر اهتمامها بتحقيق أهداف الدعوة ، لذلك كانت مستعدة لمؤازرة أى امام يحقق الخلاص من ربقة الحكم الأموى . ولذلك مغزاه فى تفسير ضآلة الجانب الاعتقادى المذهبى بالقياس إلى الدافع الاجتماعى . كذلك لم يكن تصدر عباسى لقيادة الدعوة يعنى قطع الرجاء فى أن يتولاها العلويون بعد ذلك . ومن المحقق ان معظمهم انصرفوا إلى شئون العلم

(١٥) هى قرية صغيرة من قرى فلسطين على حدود الصحراء الكبرى شمال بلاد العرب .

وانكبوا على تحصيله وزهدوا فى العمل السياسى من جراء ما تعرضوا له من محن وفظائع ، كما شجعت الانقسامات فيما بينهم على استمرار ريادة البيت العباسى للدعوة السرية .

وأبلى العباسيون بلاء حسناً فى القيام بأمر الدعوة ، وأظهروا عبقرية فذة فى الترتيب والتنظيم ؛ سار على نهجهم فيما بعد الاسماعيلية والقرامطة . فقد عقدوا العزم على ذلك ، لكنهم لم يفصحوا عما فى أنفسهم ولم يكن بوسعهم أن يفعلوا ذلك ، ولو فعلوا لتآلب عليهم البيت العلوى ودعاته المخلصون فضلاً عن الجماهير التى افتتنت بفضائل بنى على وفاطمة . لذلك طرح العباسيون شعاراً ذكياً يكفيهم مشقة الخلاف «وبميع القضية» فدعوا «للرضا من آل محمد» ، وهو شعار مبهم يثبت لهم حقاً فى الامامة ويجنبهم خطورة ما يمكن ان يثار من مشكلات لو انهم جعلوا الدعوة مقصورة على بيتهم فقط .

وتتمثل عبقرية العباسيين كذلك فى طرح شعارات براقة تعانق آمال الجماهير وتطلعاتها مثل شعار «المساواة» ، وهو مبدأ أصيل فى الشريعة الاسلامية يستند إلى القرآن والسنة ؛ لكنه فى الحقيقة شعار فضفاض غير محدد يتيح لهم الحرية فى تفسيره بالطريقة التى يرونها فيما بعد . ومع ذلك أتاحت دعوتهم للمساواة استجابة الفقهاء ورجال الدين فباركوا الدعوة واقبلوا عليها . كما انخرطت فيها العناصر العربية التى قهرت من جراء الصراع بين القيسية واليمنية . وكان طرح شعار المساواة قميناً باقبال جماهير الموالى على الدعوة لما عانوه من تفرقة عنصرية فى العصر الأموى . باختصار اجتمعت العناصر الحانقة كافة على السياسة الاموية تحت شعار المساواة ، وفى ذلك دلالة على عبقرية بنى العباس فى الدعوة

والتنظيم .

كما رفعوا شعار «الاصلاح» ؛ وهو شعار براق يهدف إلى اظهار مفاسد الحكم الأموى ، ويتيح للعباسيين حق الاطاحة بالنظم الموجودة واستبدالها بنظم مستجدة اذا ما أتيح لهم تولى الخلافة فى إطار من الشرعية .

وينم تركيز بنى العباس فى دعوتهم على إقليم خراسان عن حصافة وبعد نظر ، فقد امتاز أهلها بالقوة والشجاعة ، كما ظلوا بمنأى عن المشكلات السياسية والاهواء المذهبية التى استشرت فى قلب الدولة . وفى ذلك يقول على بن عبدالله «امام الوقت» لدعاته : « . . عليكم بأهل خراسان ، فان هناك العدد الكثير والجلد الظاهر ، وهناك صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقسمها الاهواء ولم يتوزعها الدغل . . ويعد فانى اتفاءل إلى المشرق وإلى مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق»[١٦] .

وهذه العبارة الأخيرة تقودنا إلى مسألة هامة عول عليها العباسيون كثيراً وكانت من أهم أسباب انتشار دعوتهم ، تلك هى مسألة النبوءات لما تنطوى عليه من بث الامل فى نفوس الاتباع واقناعهم بضرورة التطلع إلى عهد جديد ، وايهامهم بأنهم جند الثورة وعدتها ، وان اللّه اختارهم للقيام بها والعمل على نصرتها . لقد روج العباسيون للنبوءات التى شاعت فى هذا العصر ووجهوها لخدمة أهدافهم السياسية ؛ الامر الذى ينهض دليلاً على عبقرية فذة فى التنظيم والدعوة .

(١٦) ابن الفقيه : البلدان ، ص٧٥ .

(١٧) السيادة العربية ، ص١٠٨ .

والاعتقاد فى النبوءات أمر شاع فى الشرق والغرب على السواءوليس من خصائص العقلية الشرقية كما يزعم فان فلوتن[١٧] . فالنبوءة ، وتعنى الرجم بالغيب والكشف عن أسرار المستقبل نجد لها اصداء فى التراث القديم كخرافة «تيفون» و«هوروس» ، وقصة «ميثرا» الفارسية . كذلك تزخر المعتقدات الهندية والصينية بمزيد من القصص والاساطير ذات الدلالة على معرفة خبايا المستقبل . وفى التراث اليونانى ذاعت شهرة نبوءات «ابوللو» ، وكهنته فى «دلفى» الذين كانوا ينبئون بنذر الغيب وطوايا المستقبل . وفى الآداب الشعبية الاسكندنافية والاساطير المنتشرة بين سكان آسيا الوسطى شواهد كثيرة على الايمان بالنبوءات ؛ بل لانعدم إلى الآن من يعتقد فى صحة مثل تلك المعتقدات ويروج لها فى كتب منشورة فى الشرق والغرب على السواء . ونعتقد ان هذه الظاهرة لها دلالتها فى التعبير عن ازمة الانسان وعجزه فى مواجهة ظروف صعبة ، ورغبته الداخلية فى الخلاص . ولا غرو فذيوعها وانتشارها مرتبط بحدوث الكوارث والازمات العصيبة ، ولقد نهى الاسلام عن الاعتقاد فى السحر والشعوذة والخرافة ، وندد بالعرافين والسحرة والمنجمين «ولو صدقوا» .

لذلك فالايمان بالنبوءات من الظواهر الدخيلة على الفكر الاسلامى – وان كان لها تأثير فى التراث العربى الجاهلى – وقد شاعت بين المسلمين منذ صدر الاسلام عن طريق اليهود والنصارى . وقد عالج ابن خلدون[١٨] فى مقدمته هذا الموضوع تحت عنوان «حقيقة النبوءة

(١٨) المقدمة ، ص ٩٥ وما بعدها .

والكهانة والرؤيا وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب» ، وميز بين التنبؤ والكهانة ، فقال : «ان النبوءة خاصتها الصدق فلا يعتريها الكذب بحال لانها اتصال من ذات النبى الاعلى من غير مشيع ولا استعانة بأجنبى ، أما الكهانة لما احتاج صاحبها بسبب عجزه إلى الاستعانة بالتصورات الاجنبية كانت داخلة فى ادراكه والتبست بالادراك الذى توجه اليه فصار مختلطاً بها وطرقه الكذب» . .

ونحن لا ننكر نبوءة الانبياء انما نرفض التنبؤ لغيرهم ، وان كان ابن خلدون يرى ان «من النوع الانسانى أشخاصاً يخبرون بالكائنات قبل وقوعها بمقتضى فطرتهم التى فطروا عليها ، وذلك مثل العرافين والناظرين فى الأجسام الشفافة وقلوب الحيوانات واكبادها واهل الزجر فى الطير والسباع وأهل الطرق بالحصى والحبوب . . الخ» .

ومن المحقق ان ابن خلدون تأثر فى ذلك بالفلسفة الهللينية فيما يتعلق بطبيعة النفس البشرية ومراتبها ، وبالذات نظرية «الفيض» عند ارسطو التى أثرت تأثيرا واضحاً فى الفلسفة بعد ترجمة أعمال أرسطوأو عن طريق الافلاطونية المحدثة . على كل حال استغل العباسيون النبوءات فى دعايتهم النفسية لتأليف قلوب الموالى حول دعوتهم . ومن المحقق انهم أفادوا من النبوءات الفارسية القديمة فى هذا الصدد . ولعل من أهم النبوءات التى آمن بها الفرس وروج لها الدعاة العباسيون القول «برجعة المهدى المنتظر» التى اتخذت طابعاً عباسياً خاصاً . إذ شاع بين انصار الدعوة «ظهور الرجل ذو الاعلام السود الذى يخرج من المشرق ويزيل عرش بنى امية» . وكان ذلك سبباً فى اتخاذ العباسيين ألوية سوداء سموها بأسماء خاصة مثل «لواء الظل» وراية «الحساب» . وتأولوا الظل

والسحاب بأن السحاب يطبق بظله على الأرض ، وان الأرض كما لا تخلو من الظل كذلك لا تخلو من امام عباسى . كما كانت لهم راية ثالثة تسمى «راية النصر» ايهاما للأتباع بأن النصر واقع لا محالة . وقد تأثروا أيضا بالنبوءات الاسرائيلية عن طريق كتب «الملاحم» التى كان يقتنيها اليهود فى العالم الاسلامى . فالملحمة تعنى «الحادث الخطير الذى لا محيد عن وقوعه» وهى عبارة عن رموز مركبة مبهمة تدل على سيحدث وما سيكون . ومن النبوءات الملحمية التى أشاعها الدعاة أنذاك أن «ع بن ع بن ع سيقتل م بن م» وتأويلها أن الدعوة التى قام بها علي بن عبدالله بن العباس ستقضى على دولة مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية[١٩] .

صفوة القول ان انتشار تلك النبوءات وسيطرتها على عقول الجماهير ينهض دليلاً على عبقرية الدعوة العباسية السرية وبراعة اجهزتها فى الدعاية النفسية الناجحة ؛ للاستحواذ على الباب الجماهير واعدادها للثورة اعدادا تاماً .

ولنحاول دراسة البناء التنظيمى للجهاز السرى العباسى ، وكيف قام بمهمته فى تعبئة الجماهير فى مرحلة التحضير للثورة . لا شك أن زعامة الجهاز كانت للامام المستتر بقرية الحميمه فهو الذي يخطط للدعوة ويختار دعاتها ممن يثق فى ولائهم ويحدد لهم مناطق نشاطهم . وكان هؤلاء الدعاة يفدون اليه فى أوقات معروفة لاخباره عن أوجه نشاطهم أولا بأول . كما كان بدوره يبعث اليهم برسائل تحمل أوامره ونواهيه

(١٩) راجع الفصل الرابع الذى تناول فيه فان فلوتن هذا الموضوع تحت عنوان : «الاسرائيليات» فى كتابه السيادة العربية .

ووصاياه ونصائحه . ولم نقف على شئ من هذه الكتب فى مرحله التحضير للثورة ، ولدينا منها الكثير بعد نجاحها . وفى فترة التحضير تلك برزت أسماء ثلاثة من البيت العباسى لم يقدر لهم أن يجنوا ثمرة غرسهم ، أولهم على بن عبدالله بن العباس ؛ وقد رأس الدعوة منذ وفاة أبى هاشم بن محمد بن الحنفية حتى عام ١١٧هـ ، واليه يعزى الفضل فى تنظيم الدعاة والنقباء فى العراق وخراسان . ثم رأس ابنه محمد جهاز الدعوة بعد وفاته حتى عام ١٢٥هـ ، وكان خاملا فاتر الهمة آثر السلامة وترك مكاتبة الدعاة . ويبدو أنه تعرض لضغوط من البيت العلوى فاتهم بأنه يطلب الامر لنفسه فاضطرب أمر الدعاة فى خراسان ، واتيح لاحد الدعاة - ويدعى خداش - ان يعمل على تحويل الدعوة إلى البيت العلوى[٢٠] . وقيل إنه كان يدعو لنفسه على أساس شعوبى قوامه إحياء دين الخرمية الفارسى القديم ، ولعل هذا كان من أسباب توقف الامام عن مراسلة دعاة خراسان .ثم تولى ابراهيم بن محمد الأمر فأحسن القيام به ، إذ وصلت الدعوة فى عهده أوج قوتها حتى انه أمر الدعاةبالظهور بعد الكتمان . لكن مروان بن محمدالأموى عاجله بالقبض عليه وايداعه السجن ثم قتله .إلا ان الدعوة وقد اشتد عودها سرعان ما أطاحت بمروان والـظدولة الأموية معاً .

وكان يساعد الائمة طائفة من «الدعاة» من موالى البيت العباسى وخاصته ، لذلك كانوا على علم بأسرار الدعوة ومعرفة «بامام الوقت» ، وكانوا جميعاً من طراز واحد ؛ وذوي قدرات عسكرية

(٢٠) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ، ص٢٢٥ .

خلاقة ، واخلاص للدعوة وفناء فيها ، وقدرة بارعة على الدبلوماسية والدهاء ومداراة الاحوال واجتذاب الانصار ، ومنطق فى المخاطبة فيه أدب وبلاغة وفن ومراعاة مقتضى الحال[٢١] ؛ اذ حرص الائمة على اعدادهم اعداداً خاصاً قبل اسناد مهمة الدعوة اليهم . هذا الاعداد العسكرى والنفسى والثقافى كان من وراء نجاح جهودهم ، فقد برعوا فى التخفى والتستر فى زى التجار ورجال العلم ، يجوبون البلاد لبث الدعوة وتجنيد الاتباع ، ويتفانون فى الاخلاص لها رغم ما لاقوه من قتل وصلب وتعذيب ، واشتهر من دعاة العراق أسماء ميسرة العبدى وبكير بن ماهان وأبو سلمة الخلال الذى عرف باسم «وزير آل محمد» .

أما دعاة خراسان فمن أشهرهم سليمان بن كثير وأبو مسلم الخراسانى ؛ الذى قدر له ان يعلن قيام الثورة ويقودها إلى النصر .

والمرتبة التالية فى كادر الدعوة تتكون من «النقباء» وكانوا يعملون وفق أوامر الدعاة ، فتحت أمرة كل داعية اثنا عشر نقيباً يختارهم ممن أوتوا قدرات ويتصلون بدعاتهم فقط . ومهمتهم تنفيذ مخططات الدعوة وتجنيد الكوادر التالية فى الرتبة والاشراف على نشاطهم . فقد استعان كل نقيب بسبعين «عاملا» يديرون الجهاز السرى وينتشرون بين الجماهير فى المدن والقرى لتكوين الخلايا . وقد ذهب فان فلوتن[٢٢] إلى ان النظام السرى العباسى تأثر بمجلس الحواريين عند اليهود من ناحية ، وبمجلس الشورى فى عهد الرسول من ناحية أخرى . وأيا ما كان الأمر فالثابت ان

---

(٢١) حسن محمود : ص٩ .
(٢٢) السيادة العربية ، ص٩٦ .

بنى العباس أحكموا تنظيم دعوتهم وكرسوا لانجاحها جميع الوسائل والاساليب النفسية ، والعسكرية ، والثقافية . ففى غضون العقود الثلاثة الأول من القرن الثانى الهجري انتشرت دعوتهم فى معظم انحاء القطاع الشرقى من العالم الاسلامى ؛ حيث وجدت جماعات منظمة متحمسة لنصرتها عند أول إشارة فى مدن خراسان كالدامغان وسرخس ونسا ونيسابور وقومس ومرو وهراة وبوشنج وابيورد . وامتدت قواعدهم إلى نحو ستين قرية خراسانية . وفى تلك المدن والقرى احتوت الدعوة عناصر وعصبيات شتى ايرانية وعربية وتركية توحدت جميعاً تحت اللواء العباسى .

وفى ٢٥ رمضان سنة ١٢٩هـ أعلن أبو مسلم الخراسانى قيام الثورة ورفع الالوية السوداء[٢٣] واستطاع بعد سلسلة من المعارك الناجحة ان يسيطر على اقليم خراسان ، ثم اتجه الثوار إلى العراق يقودهم عربى هو قحطبة بن شبيب الذى وفق فى هزيمة الجيوش الأموية كافة ، وكان النصر الذى أحرزته الجيوش العباسية بقيادة عبدالله بن على- من آل البيت العباسى- على جيش مروان بن محمد فى جمادى الآخرة سنة ١٣٢هـ عند نهر الزاب بمثابة المعركة الفاصلة التى أسقطت حكم بنى أمية واقامة خلافة بنى العباس[٢٤] . وهكذا أفلحت الدعوة السرية فى تحقيق أغراضها وشهد العالم الاسلامى تحولا خطيراً ، فانحسر دور العرب فى توجيه أحداثه ، وظهر الموالى على المسرح ليقوموا بالدور نفسه فى حنكة واقتدار . وترتب على ذلك نتائج غاية فى الأهمية سياسياً واقتصادياً

(٢٣) الطبرى : جـ ٩ ، ص٨٣ .

(٢٤) عن احداث الثورة ووقائعها راجع : الطبرى : جـ ٩ ، ص٨٣ وما بعدها .

واجتماعياً وثقافياً .

وقد ظل التنظيم السرى العباسى قائماً بعد نجاح الثورة ولم يعد قاصراً على بلاد العراق وخراسان فحسب ؛ بل عم انتشاره فى الولايات . كافة كما انيط بمهام جديدة ومسئوليات تلائم الظروف الجديدة بعد نجاح الثورة .

كان الهدف من التنظيم نشر الدعوة والاعداد للثورة ، ثم اصبح واجبه ترسيخ ايمان الشيعة العباسية بالخلافة وسياستها والحفاظ على المكاسب التى احرزها الثوار ، والكشف عن اعداء الثورة وما قد يحيكون من مؤامرات . هذا فضلا عن مراقبة الولاة والعمال والوقوف على التزامهم بسياسة الدولة فى ولاياتهم . كذا إخبار الخلفاء أولا بأول عن نواحى القصور والعجز فى الولايات التى من شأنها اثارة خواطر الرعية ، وتقديم الرأى والمشورة عن أنجع الوسائل وأصلح الاساليب لعلاجها .

هذه المعلومات وغيرها نستمدها من الكتب التى كان الخلفاء يرسلونها إلى رؤساء الجهاز السرى فى الولايات ، وتعرف فى المصطلح «برسائل الخميس» . ولا ندرى سبب التسمية ، ومن المحتمل ان الدعاة كانوا يتلون هذه الكتب على أعضاء التنظيم فى اجتماعات خاصة تعقد أيام الخميس . ولدينا عدد من تلك الرسائل التى كانت تدبج فى ديوان الانشاء على لسان الخليفة . وهناك مقتطفات مختارة من رسالة بعث بها الخليفة المأمون أمير المؤمنين «إلى المبايعين على الحق والناصرين للدين من أهل خراسان وغيرهم من أهل الاسلام . . اجتمع لكم معشر أهل خراسان فى دولة امير المؤمنين ثلاث خلال اختصكم اللّه بفضيلتها وسن

مراتبها . اما الأولى من اللواتى خصكم الله بهن ، فما تقدم لأسلافكم من نصرة أهل البيت وخاتم ميراثه من آباء أمير المؤمنين . وأما الثانية فما أمركم الله به من نصرته فى دعوته الثانية ، وأما الثالثة فما تقدمتم به من صحة ضمائركم ومحض مناصحتكم .

فتعهدوا- معشر شيعة أمير المؤمنين- انفسكم بتذكر ما سهل لكم من الخطوة وذلّل لكم من الصعوبة ، وحكم به النصر على مراق الملة ومخالفى أهل القبلة وأباحكم من ديارهم وأموالهم فأصبحتم بمن الله عليكم حماة الدين وانصار الأئمة الراشدين وحصون كافة المسلمين .

وقد استشرفكم- معشر شيعة أمير المؤمنين- أهل الشنآن ولاحظوكم بأعين الحسد والمنافسة فبين ذلك مجهر معاند ، ومستسر مداهن وداخل فى عدادكم ووالج فى سوادكم ، يرى أمنه بين ظهوركم فطعنه عليكم فى دولتكم بريبة التمويه وخداع التشبيه أيسر عليه كلفة وأعظم فيكم جرحا ونكاية . فتوقوا هذه الطبقة أشد التوقى ، فان أكثر من يلجأ إلى استباحة الحيلة من عجز عن المبادأة والاضمار ، وعند ظهور الحازم وغلبته يحترز من لطيف الخدع وخفى الاستدراج .

وليكن أول ما تتعهدون به أنفسكم وتثابرون عليه صالح أدبكم ، تناصف الحق بينكم بتقديم أهل الفضائل والآثار المحمودة منكم وتفخيم امرهم .

واعلموا ان امير المؤمنين متفقد من تثقيفكم وتقويمكم على صالح الأدب ومحمود السيرة مالا يتفقد به من سواكم ، فانه ان كان يوجب على نفسه استصلاح الرعية وحملهم على ما فيه رشدهم وقوامهم لما

يلزمه من فضل العناية بالاخص والاولى ؛ فان فى اخلائكم من التقديم فى التأديب والتعهد وجوهاً من الضرر .

واميـر المؤمنين يسأل اللّه الذى دل على الدعاء تطولا وتكفل بالاجابة حتما ، فقال عز وجل : «ادعونى استجب لكم» ان يجمع على رضاه الفتكم وان يصل على الطاعة حبلكم ، وان يمتعكم بأحسن ما أودعكم منته ويوزعكم عليه من شكره ما يواصل لكم مزيده ، وان يكفيكم كيد الكافرين وحسد الباغين ويحفظ امير المؤمنين فيكم بأفضل ما حفظ به «امام هدى» فى اوليائه وشيعته ، ويحمل عنه ثقل ما حمل منكم . وباللّه يستعين أمير المؤمنين على ما ينوى من جزائكم بالحسنى وحملكم على الطريقة المثلى ، وبه يرضى ناصراً ووليا وكفى باللّه وليا ، وكفى باللّه نصيراً . والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته[٢٥] .

واليك صورة أخرى لمقتطفات من رسالة بعث بها أحد رؤساء الجهاز السرى إلى الخليفة الرشيد على سبيل اعلان الولاء واسداء النصح والارشاد ويشيد بمناقبه وحسن سياسته .

«أما بعد ، فانى أسأل اللّه لأمير المؤمنين فى غابر اموره أحسن ما عوده فى سالفها من السلامة التى حرسه بها من المكاره والعز الذى قهر له به الأعداء ، والنصر الذى مكن له فى البلاد . حتى يكون بما اعطاه من ذلك وما هو مستقبل به منه ابعد خلفائه فى الخير ذكرا وابقاهم فى العدل أثراً وأطولهم فى العمر مدة واحسنهم فى المعاد منقلبا .

ثم نحمد اللّه الذى جعل نعمته على امير المؤمنين شواهد منة على

(٢٥) انظر : احمد زكى صفوت : **جمهرة رسائل العرب** ، جـ٣ ، ص٣٧٧- ٣٩٧ .

منزلتـه منه ، ومكانتـه عنده . لا يحتاج معها إلى شهادات المثنين ، ولا صفات المقرظين ، ثم جعل ذكر نعمته على امير المؤمنين ومناصحتها والمجاهدة لمن كادها فريضة أوجبها على العباد ، ومحنة امتحنهم بها وفرقانا ميز به بينهم ؛ فمن اصبح من رعيته اكثر شغله ان يستعمل لسانه فى صفته وذكر محاسنه وفضائله ووجوب حقه وطاعته ؛ فقد أصبح آثرا أولى الامور وأحسنها مغبة فى دنياه ودينه . ومن بدل ذلك عن قدرة عليه به أو بدعة استمالته ، وكانت حجة اللّه لأمير المؤمنين عليه هى الكافية لمئونته . . وقد رجوت بالقرابة التى جعلها اللّه لى به- أى بأمير المؤمنين- والواجب الذى عرفته من حقه العظيم الذى حملته من معروفه ؛ الا يكون أحد ينظر اليه بعين الاشفاق اقدم ما جعله اللّه اهله منى ، فان ابلغ الذى اردت فبتوفيق اللّه . وان أقصر فعن مثل ما حاولت قصر المجتهد .

. . . وأحببت ان يعلم أمير المؤمنين ان له فى كل امر عمل به فى رعيته حجة واضحة وعذراً معروفاً ، ان قام به متكلم فى خاصته حسن موقعه ، وان قرئ به كتاب فى عامة قويت به صحبته .

والحمد للّه الذى جعله وذريته أولياء هذه النعم والمخصوصين بهذه الفضائل ونسأله ان يبقيه واياهم للدين الذى سد بهم عورته ، والحق الذى أقربهم جادته ، والعدل الذى أوضح بهم أعلامه[٢٦] .

والخلاصة ان الرسائل المتبادلة بين الخلفاء وبين دعاتهم تقيم الدليل على استمرار الجهاز السرى وانتشاره فى الولايات جميعاً ؛ وذلك طوال العصر العباسى الاول وحتى خلافة المتوكل . وبعدها تصدع التنظيم ثم

---

(٢٦) المصدر نفسه ، ص٢٤٢- ٢٥٢ .

اختفى نتيجة تسلط الاتراك على مقدرات الخلافة واستبدادهم بالسلطة والنفوذ ، وما تلى ذلك من الغزو البويهى للعراق ، ومن بعده الغزو السلجوقى ؛ وما ترتب على ذلك كله من انهيار نظام الخلافة وظهور الدول المستقلة وانفراط وحدة دار الاسلام .

المعتزلة

بيَن النظر العقلي واَلعمل السياسي

على وفرة ما قدم من دراسات عن المعتزلة ، لاتزال بعض الجوانب فى تاريخهم بحاجة إلى مزيد من الايضاح . . فمعظم الدراسات تتناول الجوانب الفكرية للاعتزال ، وقليل منها يتعلق بالدور السياسى الذى قاموا به على مسرح التاريخ الأموى فى حقبته الاخيرة والعصر العباسى برمته . . ومن هنا عنى دارسو الفلسفة والفكر الاسلامى بالموضوع أكثر من اهتمام المؤرخين بتناوله ، وحتى اولئك الذين أرخوا للمعتزلة اعتبروهم مجرد مدرسة فكرية كلامية تختلف عن سائر الفرق الكلامية الأخرى ذات الدعوات الدينية والسياسية والاجتماعية . وفى ذلك يقول أحد المؤرخين(١) : «لم تكن للمعتزلة مثل تلك الانظمة ولا كانوا مفترقين عن أهل السنة والجماعة» . كما ان دارسى الفلسفة عرضوا للفكر الاعتزالى بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية التى أفرزته وصاغت

(١) انظر : زهدى جار الله : **المعتزلة** ، ص١ .

آراءه فى مختلف مراحل تطوره . . ومن ثم تبرز أهمية تناول الاعتزال وفق منظور يجمع بين رؤية المؤرخ ونظرة دارس الفكر فى شمول وتكامل من شأنه إبراز المكانة الحقيقية للدور الهام الذى قام به المعتزلة فى التاريخ والحضارة الاسلامية . .

وربما كان الاهتمام منصباً على الجانب الكلامى لتعاظم دور المعتزلة فى ريادة أهم التيارات الاساسية فى مجريات الفكر الاسلامى وهو التيار العقلانى . ونستطيع أن نؤكد ذات الأهمية فى المجال السياسى أيضاً ، كذا فى التطور الاجتماعى فى العالم الاسلامى . حقيقة ان الدور السياسى الاجتماعى يبدو ضئيلاً فى صدر الاسلام والعصر الأموى بالقياس إلى دور أحزاب المعارضة الأخرى ، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى تأخر ظهور المعتزلة زمنياً ، فقد ظهروا حول بداية القرن الثانى الهجرى بينما نشأت الفرق الأخرى منذ وقت مبكر - إبان الفتنة الكبرى - كذلك لاختلاف أسلوب وطرائق النضال . . إذ عول المعتزلة على اتباع أسلوب الترشيد والتنوير ؛ بينما عمدت أحزاب المعارضة الاخرى إلى أساليب العنف الثورى السافر ثم التنظيم السرى الانقلابى بعد ذلك ، . ونجم عن هذا التباين «التكتيكى» تباين في النتائج ، إذ أسفر النضال الاعتزالى عن التسلل داخل السلطة والهيمنة عليها وتطويعها وتوجيهها بما يخدم أهداف الاعتزال ، بينما تمخض نضال اليسار عن اقامة دول مستقلة معادية للسلطة مناوئة لها .

والخلافات الجوهرية بين الفكر الاعتزالى وبين الفكر السنى ، كذا التباين بين طرائق المعتزلة وأحزاب اليسار فى مواجهة الخلافة واعتدال بعض المعتقدات الاعتزالية - كالقول بالمنزلة بين المنزلتين - دفع بعض

الدارسين إلى اعتبار المعتزلة حزباً وسطاً بين الحكومة والمعارضة . . واذا جاز التسليم بذلك ؛ وجب التمييز بينهم وبين حزب الوسط الارجائى التبريرى الذى لم يتحول إلى المعارضة الا فى وقت متأخر . فالمعتزلة ليبراليون مستنيرون تنطوى آراؤهم السياسية والاجتماعية على مبادئ «هيومانية» رأوا تحقيقها عن طريق الترشيد والاصلاح بدلا من الثورات والانقلابات . وحين عمدوا إلى الدعوة والتنظيم السرى استهدفوا الثورة الثقافية التنويرية بالدرجة الأولى ، ثم مؤازرة المعارضة العلوية على الصعيدين السياسى والاجتماعى ، ولم يتطلعوا إلى اقامة دول مستقلة تدين بالاعتزال الا نادراً .

ولا شك ان المعتزلة كانوا رواداً للنظر العقلى فى الاسلام . والارتباط وثيق بين الاتجاه العقلانى ومعاداة الحكومة التيوقراطية المحافظة ، لذلك لم تحظ أفكار الاعتزال برضى الخلافة السنية- اللهم الا فى عهود بعض المستنيرين من الخلفاء- وبالتالى أثارت غضب أهل الحديث ورجال السلف الموالين للخلافة ، فاعتبروا المعتزلة «مارقين» سياسياً ، «فوضويين» اجتماعياً «ضالين» دينياً . وحسبنا ان عالماً سنياً كالشهرستانى(٢) وصفهم بأنهم «مجوس الأمة» . ولما لم يكن بوسعهم الطعن فى آرائهم لاستنارتها وفى أهدافهم لنبلها ؛ صبوا غضبهم على أشخاصهم فرموهم بالتحلل والمجون والاستخفاف بالدين ومحاولة هدمه واحلال الفكر الوثنى محله(٣) . وكل ما ساقوه من أدلة فى هذا الصدد منقول عن تشنيعات

(٢) الملل والنحل : ١ : ٥٠ .

(٣) انظر : البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص١٥٨ ، زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، ص ١١٨ .

أحد الخارجين عليهم ويدعى ابن الراوندى[٤] دون تحقيق أو نظر[٥] .

ومن أسف ان كتب المعتزلة ومقالاتهم قد فقدت ، فصارت كتب أعدائهم مصدراً لاستقاء المعلومات عن أرائهم . وغنى عن الذكر ان شيوخ المعتزلة صنفوا كتباً ومقالات عديدة فى شتى معارف عصرهم ، فواصل بن عطاء الف احد عشر كتاباً فقدت جميعا[٦] وأبو الهذيل صنف الفاً وماءتى رسالة فى الرد على الخصوم لم يعثر لاى منها على أثر[٧] ، كما صنف النظام المعتزلى مقالات كثيرة فى الفلسفة والتوحيد والرد على المخالفين ضاعت كلها[٨] . وللجاحظ مئات الرسائل فى الموضوعات عينها لم يبق منها سوى النزر اليسير[٩] فقد تبارى أهل الحديث فى احراق تلك المصنفات إبان محنة المعتزلة فى عصر المتوكل تقرباً إلى اللّه ونكاية فى الخصوم[١٠] ولذلك فكتب الفرق الاسلامية- وخاصة ما كتبه الاشاعرة والحنابلة من أمثال البغدادى والشهر ستانى وابن حزم وابن القيم وغيرهم- تتحامل على المعتزلة أشد التحامل وتظهر

---

(٤) كان ابن الراوندى فارسيا من اصبهان ، عاش فى بغداد واعتنق الاعتزال ثم رفضه وانضم الى الرافضة والف كتابا ضد المعتزلة سماه «فضائح المعتزلة» نسب فيه اليهم اقوالا مغايرة لآرائهم . وقد تلقف اعداء الاعتزال هذه الاقوال فى التحامل على المعتزلة وتسفيه مذهبهم . والحقيقة ان ابن الراوندى كان زنديقا هاجم الربوبية والنبوة المحمدية ، لذلك لا يعتد بكتاباته ، وقد فندها الخياط المعتزلى فى كتابه الانتصار فى الرد على ابن الراوندى الملحد .

(٥) احمد امين : ظهر الاسلام : ٤ : ١٤ .

(٦) احمد امين : فجر الاسلام ، ص٢٩٦ .

(٧) الخياط : الانتصار ، ص١٦ .

(٨) المصدر نفسه ، ص١٨٢ .

(٩) ياقوت : معجم الادباء : ٦ : ١٦ .

(١٠) احمد امين : ظهر الاسلام : ٤ : ٥٩ .

آراءهم على أنها ضرب من الوثنية والزندقة .

ويديهى أن تتأثر كتابات المحدثين بهذا الاتجاه ان سلباً وان ايجاباً . فقد أسرف البعض فى تقدير المؤثرات الاجنبية فى الاعتزال ، واتخذ البعض الآخر موقفاً معاكساً على طول الخط فاعتبروا الاعتزال نزعة اسلامية خالصة . . والاتجاه الأول يمثله عدد من المستشرقين من أمثال توماس أرنولد(١١) ودى بور(١٢) وماكدونالد(١٣) حيث يربطون بين نشأة المعتزلة وبين اللاهوت المسيحى واليهودى والترات الهلليني . وعلى نسقهم سار الاستاذ زهدى جار الله(١٤) فنسب إلى اليهود رأى المعتزلة فى خلق القرآن ، وإلى النصارى أقوالهم فى نفى الصفات والتأويل وحرية الارادة ، فضلا عن الافادة من المنطلق الارسطى فى صياغة هذه الآراء . بينما حاول باحث معاصر(١٥) تأكيد الاصول الاسلامية للاعتزال ؛ على أساس ان القضايا التى عالجها طرحت فى عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) والراشدين قبل ان ينفتح العرب على الفكر الاجنبى . . هذا وقد اتخذ بعض الدارسين موقفاً وسطاً ، فذكر بيكر(١٦) أن القرآن الكريم كان المنبع الذى استقى منه المعتزلة أصول عقائدهم وان تأثروا فى صياغتها بالفلسفة اليونانية ، فضلاً عن تناول بعض المسائل الاصولية الفلسفية على غرار

(١١) الدعوة الى الاسلام ، ص٩٣ .

(١٢) History of Philosophy in Islam P. 41.

(١٣) Development of Muslim Theology P. 131.

(١٤) المعتزلة ، ص٢٠ وما بعدها .

(١٥) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص١٧ وما بعدها .

(١٦) تراث الاوائل فى الشرق والغرب . . مقال بكتاب التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ترجمة د . عبدالرحمن بدوى ، ص ٨ ، ٩ .

فلاسفة اليونان ؛ كالطفرة والتولد والجوهر والعرض . . وفى المعنى نفسه ذكر الاستاذ أحمد أمين(١٧) أن «الاعتزال مزيج من التيارين معاً الاسلامى والاجنبى» .

ونعتقد ان قضايا الاعتزال من المسائل الاولية التى تطرح أمام العقل البشرى دونما ضرورة لتأثر أو تأثير ، بل إن معظمها كمسائل الاختيار والجبر أو اللّه وصفاته . . الخ أثيرت منذ القديم ولا تزال إلى اليوم تثار ، وقد عرض لها القرآن الكريم فى كثير من السور والآيات ، وتعددت تفسيرات المسلمين بصددها منذ وقت مبكر . ومناط الخلاف حولها فى درجة إعمال العقل ، هل يطلق له العنان فى التأويل والاستبطان ، أم عليه الالتزام بظاهر النصوص وحسب؟؟ والمعتزلة أخذوا بالاتجاه الاول الذى كان يمثله جماعة «القدرية» فى صدر الاسلام ودعموه فيما بعد مفيدين من الاديان الأخرى والفلسفات القديمة التى شاركتهم النهج فى التفكير . بمعنى انهم برهنوا عقلياً على ما آمنوا به من تفسير لما ورد بالقرآن بشأن تلك المسائل ، أو بالاحرى فقد «عقلنوا الايمان» ان صح التعبير «بمساندة الفلسفة الاخلاقية المستمدة من القرآن بالافادة من الفلسفات الاغريقية ومؤلفات الجدل النصرانى الهلينى» كما يقول الاستاذ جب(١٨) . وهكذا «كان القرآن وأرسطو يقرآن جنباً إلى جنب ويعتبران بحسن نية متكاملين»(١٩) بفضل المعتزلة الذين نجحوا «فى التوفيق بين الفكر اليونانى والدين الاسلامى . . بين التوحيد وبين الفلسفة»(٢٠) .

(١٧) ضحى الاسلام : ٣ ، ٩ .
(١٨) دراسات فى حضارة الاسلام ، ص١٦ .
(١٩) اوليرى دى لاسي : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ص١٣٧ .
(٢٠) ريسلر : الحضارة العربية .

ولا حاجة للاستطراد فى ابرازدور المعتزلة فى اثراء الفكر الاسلامى بجعل العقل مبدأها الاساسى كلما أشكل الأمر(٢١) . وجهودهم فى ارساء أسس علم الكلام الاسلامى ، وتمهيدهم لظهور الفلسفة الاسلامية ، ودفاعهم عن الاسلام ضد خصومه ، أمر لا خلاف عليه بين الباحثين ، وحسبنا أن نشير إلى عدة حقائق فى هذا الصدد :

أولاً : يعزى الفضل إلى المعتزلة فى اعتبار العقل مصدر المعرفة ، ومن ثم حاربوا الخرافات والسحر والشعوذة وغيرها من الظواهر التى لا تخضع لمنطق العقل كرؤية الجن ، وانشقاق القمر . . الخ ولم يتورعوا عن نقد الروايات الاسطورية فى هذا الصدد حتى ما كان منسوباً منها إلى كبار الصحابة(٢٢) . وفى ذلك ما ينم عن وضع المعتزلة لأول أصول النهج العلمى فى التفكير .

ثانياً : من مظاهر التفكير العلمى عند المعتزلة تعويلهم على الشك والتجربة ، وتفسير الظواهر على أساس مبدأ السببية ، فربطوا بين الاسباب والمسببات سواء فى ظواهر الكون أو المادة أو المجتمع أو الانسان ، وفى ذلك يقول احد شيوخهم(٢٣)« . . . ان السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع ؛ فان حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعى فانه يحصل لا محالة» . وعلى ذلك كانوا رواداً لفلاسفة

(٢١) زكى نجيب : **تجديد الفكر العربى** ، ص ١١٨ .

(٢٢) ابن قتيبة : **تأويل مختلف الحديث** ، ص ٢٥ ، احمد امين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٨٦ وما بعدها .

(٢٣) القاضى عبدالجبار : **شرح الاصول الخمسة** ، ص ٣٨٨ .

الاسلام كالكندى والفارابى وابن سبنا ، كما مهدوا الطريق للحسن بن الهيثم وجابر بن حيان فى تطبيق المنهج التجريبي فى العلوم الطبيعية .

ثالثاً : فكر المعتزلة فى جوهره فكر ايجابى بناء يعلى من منزلة الفرد ويحطم القيود التى تحدد حريته فى الرأى والعمل ، ويفتح امام العقل آفاقاً للتفكير والابداع ؛ وذلك باقرار مبدأ «الاختيار» ؛ على عكس الفكر «الجبرى» المثبط الذى يجعل الفرد ريشة فى مهب الريح(٢٤) خانعاً مستسلماً «للقضاء والقدر» عاجزاً متواكلا باهت الشخصية . والصلة وطيدة بين الابداع والخلق وبين احترام الذاتية والتفرد . وما تقدم العلوم والفنون والآداب فى بلاد اليونان قديماً الا لاحترام النزعة الفردية ، كما لم يكن تخلف أوروبا العصور الوسطى الا نتيجة مباشرة لاهدار الروح الفردية على يد الكنيسة الكاثوليكية .

رابعاً : يلاحظ وجود تلازم وثيق بين الفكر العقلانى الاعتزالى وبين موقفهم الاجتماعى من قضية العدالة . فكان رواد التنوير دعاة للمساواة فى الوقت نفسه . . ولا غرو فقد عرفوا «بأهل العدل والتوحيد»(٢٥) ، والمسعودى(٢٦) أطلق عليهم «العدلية» . . وقد عقد احد الدارسين(٢٧) المحدثين فصلاً نظرياً عن البعد الاجتماعى للحرية عند المعتزلة ؛ سنحاول اثبات صحته من خلال دراسة نشاطهم السياسى .

خامساً : اذا كان المعتزلة قد أثروا الفكر الاسلامى بتأصيل التيار

(٢٤) احمد امين : المرجع السابق ، ص٧٠ .
(٢٥) المرتضى : المنية والامل ، ص٢ .
(٢٦) مروج الذهب : ٧ : ٢٣١ .
(٢٧) راجع : محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص٢٠٥ وما بعدها .

العقلانى ؛ فإنهم خدموا العقيدة الاسلامية ودافعوا عنها ضد خصوم الاسلام أكثر مما فعله أهل الحديث والسلفيون . ذلك ان اعداء الاسلام من أصحاب الديانات السابقة راموا له كيدا فى شكل حركات مستترة أو دعوات سافرة شاعت فى العصر العباسى فيما عرف «بالزندقة» . ولم يكن بوسع الفقهاء واهل الحديث الدفاع عن الاسلام بالمأثور من النصوص أمام خصوم يستخدمون الحجة والمنطق فتصدى المعتزلة لمنازلتهم بسلاحهم نفسه ، ومساجلاتهم ورسائلهم فى الرد على الدهرية والثنوية والسمنية والديصانية واليهودية والنصرانية(٢٨) فى غنى عن التعريف . وحسبنا ان كثيرين من رجال الديانات الاخرى اعتنقوا الاسلام عن اقتناع بفضل شيوخ المعتزلة الذين ذادوا عن الاسلام بالحجج والبراهين العقلية ؛ فرفعوا الفكر الاسلامى إلى منزلة يعتد بها(٢٩) .

ولنحاول دراسة العمل السياسى عند المعتزلة فى ضوء آرائهم النظرية ونشاطهم العملى فى العصرين الأموى والعباسى .

ظهر المعتزلة فى البصرة حول عام ١٠٠هـ كفرقة كلامية لها آراؤها المميزة على يد واصل ابن عطاء الذى اعتزل حلقة شيخه الحسن البصرى ؛ فعرف اتباعه بالواصلية أو المعتزلة . . والروايات متضاربة حول أسباب التسمية ، والبحث عن تلك الاسباب جد مفيد فى القاء الضوء على الفكر السياسى والاصول الاجتماعية للمعتزلة . فالشهرستانى(٣٠) يرجعها إلى عبارة اطلقها الحسن البصرى حين انصرف عنه واصل بن

(٢٨) انظر زهدى جار الله : **المعتزلة** ، ص٣٦ وما بعدها .

(٢٩) Nicholson: **Literary history of The Arabs**. P. 369.

(٣٠) **الملل والنحل** : ١ : ٥٥ .

عطاء إذ قال «اعتزلنا واصل» فعرف واتباعه لذلك بالمعتزلة . . والبغدادى[٣١] يرى ان التسمية جاءت لاعتزالهم اجماع الأمة فى موقفهم من مرتكب الكبيرة . بينما ذهب المسعودى[٣٢] إلى ان قولهم بالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين . . أما المرتضى[٣٣] المعتزلى فيرى أن المعتزلة هم الذين أطلقوا التسمية على أنفسهم لاعتزالهم الاقوال المحدثة والمبتدعة .

الأوضح أن تفسيرات مؤرخى الفرق السنة على اختلافها مشحونة بالتحامل والبغض للمعتزلة مما يشكك فى الأخذ بها . . وكذا فأن تفسير المرتضى يتضمن تعصباً لا معنى له ، وكلا الاتجاهين يعول على الناحية اللفظية . والمنطقى ان ترتبط التسمية بموقف فكرى سياسى كما هو مألوف فى تسميات الفرق الأخرى . والمستشرق «نيللينو» يرى أن لفظ الاعتزال ينم عن موقف سياسى وقفه المحايدون من الصحابة ابان الفتنة الكبرى ؛ فاستعاره المعتزلة وأطلقوه على انفسهم دلالة على اتخاذهم موقف الحياد بين الفرق فيما يتعلق بالرأى فى مرتكب الكبيرة . ويبدو أنه تأثر فى ذلك برواية للنوبختى[٣٤] تقول «لما قتل عثمان بايع الناس علياً عليه السلام فسموا الجماعة ، ثم افترقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق ، فرقة أقامت على ولاية على بن أبى طالب ، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن أبى وقاص وعبدالله بن عمر ومحمد بن مسلمة واسامة بن زيد ، فان

---

(٣١) الفرق بين الفرق ، ص٩٤ .
(٣٢) مروج الذهب ٦ : ٢٢ .
(٣٣) المنية والامل ، ص٤ .
(٣٤) فرق الشيعة ، ص٤ ، ٥ .

هؤلاء اعتزلوا عن على عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم فى بيعته والرضاء به ؛ فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد» . .

يرجح ذلك ما ذكره السبكى بأنه وقف على كتاب للمعتزلة افتتح بذكر عبدالله بن مسعود كرائد للاعتزال[٣٥] ، ومعلوم ان عبدالله بن مسعود كان ضمن كبار الصحابة الذين اعتزلوا القتال إبان الفتنة الكبرى شكا فى عدالة مواقف المتصارعين . .

وفكر المعتزلة السياسى يؤكد طابع الاعتدال المستنير ، فالقول بان مرتكب الكبيرة فى منزلة بين الكفر والايمان يعدّ موقفاً وسطاً بين تطرف الخوارج الذين يكفرونه وبين تهاون أهل السنة الذين يجعلونه مؤمناً وبين المرجئة الذين يتوقفون فى الحكم تنصلا وهرباً . . ويبدو أن واصلا بن عطاء حاول فى زمنه التوفيق بين قوى المعارضة لاصلاح ذات بينها وتكتيل الجهود فى مواجهة الخلافة الأموية . ورأيه فى الامامة مصداق تلك الحقيقة ، اذ وافق الخوارج فى مبدأ اختيار الأمة امامها من قريش أو غيرها ، كما اقترب من رأى الشيعة حين قال بأن وجود الامام واجب على أهل كل عصر[٣٦] . ومن الملاحظ بوجه عام ان أحزاب المعارضة جميعاً طوعت معتقداتها السياسية آنئذ ، فتقاربت آراؤها وآزر بعضها البعض الآخر فى موقفه من بنى امية خلال سنى حكمهم الأخيرة كما ألمحنا سلفاً .

وليس أدل على هذا التقارب من استقاء الاعتزال معظم مبادئه من

(٣٥) الدمشقى : **تاريخ الجهمية والمعتزلة** ، ص١٦ .
(٣٦) المسعودى : ١ : ٢٧١ .

المقولات والآراء المستنيرة فى البصرة آنذاك ، ففكرة الاختيار ومسئولية الانسان عن أفعاله أخذها المعتزلة عن «القدرية» ، وعن الجهمية - أصحاب جهم بن صفوان المرجىء - تلقف المعتزلة القول بنفى الصفات وخلق القرآن وعدم رؤية الله بالابصار فى الآخرة . وهذا يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية[٣٧] والمعتزلة والقدرية . ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أحد اصول الاعتزال الخمسة- من أهم عقائد الخوارج . واذ خالف المعتزلة الشيعة فى القول «بالوصية» و«العصمة» فانهم اتفقوا معهم فى كثير من الآراء الخاصة بالامامة ، فضلاً عن تجويزهم «التأويل» حتى ان المرتضى[٣٨] يرجح ان واصلا وعمر بن عبيد- شيخى الاعتزال- تتلمذا على أبى هاشم بن محمد بن الحنفية . . وبرغم اختلافهم مع الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة فقد وافقوه القول بالعدل والاختيار[٣٩] .

قصارى القول ان المعتزلة لم يجدوا غضاضة فى تكوين مذهبهم على أساس انتقائى للافكار والآراء الرشيدة السائدة فى عصرهم المستوحاة أصلا من الاسلام ، ثم أعطوها قالبها الفلسفى مفيدين فى ذلك من التراث الاجنبى .

ومذهب الاعتزال بأصوله الخمسة[٤٠] وفى بعده السياسى والاجتماعى يتسق مع هدف الموالى فى المطالبة بتطبيق الشريعة الداعية

(٣٧) راجع كتاب الدمشقى : **تاريخ الجهمية والمعتزلة** ، ص٥ .

(٣٨) **المنية والامل** ، ص٤ ، ٥ .

(٣٩) المرتضى : ص ٢٢ . احمد امين : **فجر الاسلام** ، ص٢٩٦ ، ٢٩٧ .

(٤٠) أصول الاعتزال هى : التوحيد ، العدل ، المنزلة بين المنزلتين ، الوعد والوعيد ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . راجع : الشهرستانى والبغدادى .

إلى العدل والمساواة . وحسبنا أن أقطاب الاعتزال من الموالى الذين حسن اسلامهم ، راموا تطبيق تعاليمه بسبل الاصلاح والترشيد لا العنف والثورة . فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا المذهب ، والمعروفان بالتقوى والصلاح كانا من الموالى[٤١] وأبو الهذيل العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالى عبدالقيس[٤٢] وابراهيم بن سيار النظام- استاذ الجاحظ- بصرى من موالى آل زياد[٤٣] وثمامة بن أشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالى بنى نمير[٤٤] . . والجاحظ- العالم المعتزلى الاشهر ذو الثقافة الموسوعية- كان من موالى البصرة كذلك[٤٥] .

ولكون شيوخ الاعتزال من غير العرب ، ولانهم نهلوا من التراث القديم وافادوا منه صياغة ارائهم ، ولنقمتهم على الحكومة الاموية ، لذلك كله لصقت بهم تهم الشعوبية والزندقة والوصولية . غير ان زعماء المعتزلة حاربوا الشعوبية بمفهومها العنصرى وراموا تحقيق الشعوبية بالمفهوم الاممي الاسلامى ؛ أى دعوا إلى الوحدة بين الشعوب الاسلامية فى اطار المساواة . وفى ذلك يقول الجاحظ ، «ان الموالى إلى العرب أشبه واليهم أقرب وبهم امس لان السنة جعلتهم منهم لانهم عرب فى المدعى والعاقلة وفى الوراثة . واذا كان الأمر ما وصفنا فالبنوى[٤٦] خراسانى ، واذا كان الخرسانى مولى عربى ، فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى

(٤١) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد : ٣ : ٣٦٦ .
(٤٢) المرتضى : ص ٢٥ .
(٤٣) المصدر نفسه ، ص٣٥ .
(٤٤) الخياط : الانتصار ، ص١٥٤ .
(٤٥) أى المولود من اب عربي وأم غير عربية .
(٤٦) رسائل الجاحظ : ١ : ٣٤ .

والعربى واحد . . وادنى ذلك ان يكون الذى معهم من خصال الوفاق غامراً ما معهم من خصال الخلاف ؛ بل هم فى معظم الأمر وكبر الشأن وعمود النسب متفقون . . واذا عرف ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع سبب الاستثقال فلم يبق الا التحاسد والتنافس الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القرابة والمجاورة»(٤٧) .

ورميهم بالزندقة يدفعه غيرتهم الشديدة على الاسلام ودفاعهم عنه ضد خصومه ولو كانوا من بنى جلدتهم . فهم من ثم «مدرسة فكرية متحمسة للدين غيورة عليه»(٤٨) . . كما ان موقفهم المعادى للحكم الاموى لا يرد لاطماع شخصية ؛ اذ عرفوا بالزهد والتعفف(٤٩) وكانوا على شدة فقرهم واحتياجهم يسلكون سبيل المروءة ويترفعون على الوسائل الخسيسة فى الكسب ويبتعدون عن مواطن الشبهات(٥٠) لذلك حق فيهم قول باحث معاصر(٥١) «كانت مدرسة المعتزلة أشبه ما تكون بفئة من المثقفين الذين يتخذون من الثقافة والفكر سبيلا لتقييم الانسان فى المجتمع . . فلم يؤمنوا بالتعصب العرقى . . وانما ناضلوا فى حقل الفكر والسياسة . . والتقوا حول قيم المجتمع الجديد ومكوناته الحضارية

---

(٤٧) زهدى جار الله : ص ٢٤١ .

(٤٨) الدمشقى : ص ٥٣ .

(٤٩) المصدر السابق ، ص ٢٣١ ، اثنى الخليفة المنصور على تعفف عمرو بن عبيد المعتزلى قائلا لبعض قصاده :

كلكم يمشى رويد ... كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد

المسعودى : مروج الذهب : ٦ : ٢٠٩ .

(٥٠) محمد عمارة : ١٨٢ .

(٥١) المصدر نفسه ، ص٨ .

التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المستحدثة من الثقافات التى وفدت أو بعثت فى المجتمعات التى فتحها العرب المسلمون» .

وعداء المعتزلة لبنى امية مرجعه انهم- فى نظرهم- جبارون مغتصبون للخلافة فارضون لها بحد السيف مبررون حكومتهم بفلسفة «الجبر» ؛ بينما نادى المعتزلة «بالاختيار» . والعلاقة وثيقة بين الجبر والاستبداد وبين الاختيار والحرية(٥٢)لذلك يعتبر معاوية أول من قال بالجبر ودافع عنه ، و«أظهر ان ما يأتيه بقضاء اللّه ومن خلفه ليجعله عذرا فيما يأتيه ويوهم أنه مصيب فيه ، وان اللّه جعله اماماً وولاه الأمر»(٥٣) . فالاختيار عند المعتزلة ينطوى على بعد سياسى مؤداه الحض على محاربة السلطة المغتصبة على أساس ان وجودها نتيجة لفعل بشرى واسقاطها لا يتم الا بفعل بشرى مضاد مادام الانسان حراً فى صنع أفعاله(٥٤) لذلك لا مندوحة عن التسليم ببراءة المعتزلة من حكم معاوية وآل بيته(٥٥) على خلاف ما ذهب الاستاذ أحمد امين(٥٦) من ان فكر المعتزلة كان فى جانب معاوية أكثر منه فى جانب على لان زعماءهم لم يضطهدوا فى العصر الاموى . وحسبنا انه عاد فعدل عن رأيه حيث قال «ان شيوخ المعتزلة جميعاً يؤيدون وجهة نظر على فى الحرب بينه وبين معاوية»(٥٧) .

---

(٥٢) القاضى عبدالجبار : **المغنى فى ابواب التوحيد والعدل** : ٨ :٤ .
(٥٣) البغدادى : ص ٩٤ .
(٥٤) المرتضى : ص ٦ .
(٥٥) انظر : **فجر الاسلام** ، ص٢٩٥ .
(٥٦) انظر : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٧٩ .
(٥٧) **الانتصار** ، ص٩٨ .

يؤكد ذلك الخياط(٥٨) . فيقول «المعتزلة براء من معاوية وعمرو بن العاص ومن كان فى شقهما» . بل رمى بعض شيوخ المعتزلة معاوية بالالحاد والكفر(٥٩) ولا تعارض البتة بين اعتقاد المعتزلة فى مبدأ المنزلة بين المنزلتين(٦٠) وبين عدم اعترافهم بشرعية الحكومة الاموية ، فالمنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة تعنى انه فاسق لا مؤمن ولا كافر(٦١) ، والفسق يجعل صاحبه فى موقف مناقض لسلوك المؤمنين(٦٢) فلا يحق للفاسق ان يتولى امامة المسلمين ، بل يجب عزله وخلعه ولو بالقوة . وفى ذلك يقول القاضى عبدالجبار (٦٣)«قد ثبت بجماع الصحابة ان الامام يجب ان يخلع بحدث يجرى الفسق لانه لا خلاف بين الصحابة فى ذلك» . لذلك فالوجوه التى لا يصلح معاوية للامامة لها ظاهرة لاشبهة فيها . . واقل احوالها الفسق من جهات كثيرة» . وهذا الموقف ينسحب على بنى امية عموماً «فلا حاجة بنا الى الكلام فى ابطال امامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم»(٦٤) ، فامامة بنى امية كانت فى نظر شيوخ المعتزلةالاوائل «ملكاً هرقلياً» ، وسلوكهم المشين

---

(٥٨) ابن ابى الحديد : **شرح نهج البلاغة** : ١ : ١٣٧ .

(٥٩) لا نجد مبررا للقول بأن المعتزلة اقتبسوا هذا المبدا من فكرة «الوسط الذهبى» عند ارسطو- حيث قال أرسطو ان الفضيلة وسط بين افراط وتفريط- فالقرآن الكريم حافل بالآيات تحبذ الاعتدال والتزام الوسط فى الامور كقوله تعالى «وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس» . وقوله سبحانه «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا» .

(٦٠) **الانتصار** ، ص١٦٥ .

(٦١) محمد عمارة : ص ٦٨ .

(٦٢) **المغنى** : ٢٠ قسم ١ : ٢٠٣ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص١٣٢ .

(٦٤) احمد امين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ١٣٧ .

واعمالهم المجافية للشريعة تجعلهم لا يستحقون الخلافة [٦٥] .

اما وقد اغتصب بنو أمية الخلافة ، فقد وجب على الجماعة الاسلامية النضال وفقاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مبدأ أخذت به معظم فرق المعارضة . فسل السيف واجب لدفع المنكر واقرار الحق[٦٦] على خلاف أهل الحديث الذين حرموا استخدام السيف حتى ولو جار الحاكم[٦٧] . لكن أحزاب المعارضة تختلف فى تطبيق هذا المبدأ ، فالخوارج يرون ضرورة الثورة واستخدام السيف ضد أئمة الجور دون مواربة أو انتظار . وبعض الامامية قصروا هذا الحق على الامام فقط من دون الأمة فلها إسداء النصح فقط وليس امتشاق الحسام . ووقف المعتزلة موقف الوسط بين الخوارج والشيعة ، فاعترفوا بحق الامة فى رد المنكر بالسيف مع بعض التحفظات وهى على حد قولهم- «اذا كنا جماعة وكان الغالب عندنا اننا نكفى مخالفينا ، وان يكون الخروج مع امام عادل»[٦٨] وهذه الحيطة تجمع بين الاستنارة والتعقل فى الاعداد للثورة والتجهيز لها وبين عدالة القضية التى من أجلها تسل السيوف . وانطلاقاً من هذا المبدأ التمسوا العذر لتوقف الصحابة والتابعين وأهل العدل عن مناوأة بنى أمية حتى لا يلقوا بأيديهم إلى التهلكة على يد طغام أهل الشام ، «فلا يصح الخروج الا عند غلبة الظن بنجاح الثورة»[٦٩] .

---

(٦٥) ابن حزم : الفصل : ٤ : ٣١ .
(٦٦) الاشعرى : مقالات الاسلاميين ٢ : ٤٥١ .
(٦٧) المصدر نفسه ، ص٤٦٦ .
(٦٨) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٠ .
(٦٩) المسعودى : مروج الذهب : ٦ : ٢٠ .

لذلك لم يكن عزوف المعتزلة عن مناجزة الأمويين تقاعساً واستكانة انما وعوا الدروس المستفادة من التجارب التى وقعت لاسلافهم من «القدرية» و «الغيلانية» حين ثاروا فى ظروف غير مواتية فحصدتهم سيوف بنى أمية .

ومن هنا كانت سياستهم ازاء بنى أمية والعباسيين الاوائل ذات شقين : محاولة احتواء الخلافة وترشيدها ، أو العمل السرى المنظم . ولقد نجح المعتزلة بالفعل فى احتواء بعض الخلفاء الأمويين الأوائل ،كذا بعض خلفاء بنى العباس ، فاعتنقوا أراءهم وعولوا على اتباع سياسة الاصلاح . فالخليفة الأموى يزيد ين الوليد بن عبدالملك قال «بالقدر» ودعا الناس إلى الأخذ به ، وحسبنا انه كان أول خليفة يعتنق أصول الاعتزال الخمسة(٧٠) فآزره المعتزلة على منافسة الوليد بن يزيد حتى ظفر بالخلافة(٧١) ونجاح يزيد فى اعتلاء الخلافة يعتبر حركة تصحيح سياسى قام بها المعتزلة فساندوه لدينه وورعه على منافسة الماجن الخليع . ولا غرو فقد استرشد يزيد بآراء المعتزلة وحاول تطبيق الشريعة . وبلغ رؤساء الاعتزال فى عهده شأوا عظيماً فهيمنوا على شئون الحكم ووجهوه وفق مبادئهم حتى لقد أشاروا على الخليفة باختيار ولاة عهده ممن كانوا على شاكلته فى الدين والورع(٧٢) ، ومن ثم حق لفلهوزن(٧٣) القول بأن تأثير

---

(٧٠) المصدر نفسه ، ص٣٢ .

(٧١) الطبرى : ٩ : ٤٤ . وقد اثار استياء الحزب الرجعى فى البيت الاموى فندد احدهم بالخليفة قائلا :

وساد الناقص القدرى فينا والقى الحرب بين بنى ابينا

(٧٢) تاريخ الدولة العربية ، ص٣٥٥ .

(٧٣) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٨٣ .

المعتزلة على يزيد لم يكن دينياً فقط بل تعداه إلى شؤون السياسة والحكم . ونجاح المعتزلة فى هذا الصدد دليل على الالتزام بمفهومهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فقد آزروا اماماً عادلاً تقياً ، وحين أيقنوا مواتاة الظروف لتحقيق النصر(٧٤) .

كذلك نجحوا فى احتواء مروان بن محمد- آخر خلفاء بنى أمية- فدان بمذهبهم وحاول الاصلاح جاهداً لكن المشكلات التى واجهته كانت أكبر من ان تقاوم ، فكانت نهاية لبنى أمية سنة ١٣٢هـ . وهكذا راهن المعتزلة على جوادين خاسرين أولهما مات بعد توليه الخلافة بشهور والثانى أسقطته الثورة العباسية . واتبع المعتزلة السياسة نفسها ازاء بنى العباس ، اسداء النصح والمشورة والاحتواء وهو ما سندرسه بعد مفصلاً .

أما الشق الثانى من خطتهم فقد تمثل فى العمل السرى المنظم فى أواخر العصر الأموى ، شأنهم فى ذلك شأن أحزاب اليسار التى طفقت تبعث الدعاة إلى أطراف العالم الاسلامى لنشر مذاهبها . والبحث عن دور للمعتزلة فى هذا الصدد أمر بالغ الصعوبة لفقدان كتبهم الخاصة بالدعوة وبالذات تلك التي الفها واصل بن عطاء ، اذ ذكر الخياط(٧٥) انه صنف كتاباً عرف «بكتاب الدعوة» لم يعثر له على أثر . ومعروف ان واصلاً هو الذى نظم العمل السرى ووضع أساليبه وخططه وحدد أهدافه ومراميه . يخيل الينا ان الدعوة للاعتزال- كما نظمها واصل- استهدفت غايتين : الاولى تبشيرية والأخرى سياسية . فقد بعث بدعاته إلى الاقاليم المتطرفة لنشر الاسلام فى اقاصى الهند والتركستان وبلاد المغرب ، وقد

(٧٤) الانتصار ، ص٢٠٦ .
(٧٥) المرتضى : ص ٦ .

لعب بنفسه دوراً فى هذا الصدد فارتاد الآفاق مبشراً بالاسلام حتى أسلم على يده ثلاثة الاف رجل(٧٦) وقال فيه أحد شعراء المعتزلة .

ملقن ملهم فيما يحاوله

جم خواطره جواب آفاق

وقام شيوخ الاعتزال فى عصره وبعد وفاته بمواصلة نشاطه ، فيذكر ابن خلكان(٧٧) ان أبا الهذيل العلاف نشر الاسلام بين اعداد غفيرة من المجوس . ومساجلات المعتزلة مع خصومهم من الفرق الاسلامية ورؤساء الديانات الأخرى تؤكد هذا الدور بما لا يدع للشك سبيلا .

اما الجانب السياسى للدعوة السرية الاعتزالية فمبعثه قولهم بضرورة وجود امام «ينفذ الاحكام ويقيم الحدود ويعبئ الجيوش ويقسم الغنائم والصداقات وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصب الولاة والقضاة فى كل ناحية ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف»(٧٨) ولما خاب أمل المعتزلة فى بنى أمية لتحقيق تلك الغاية ، وأيقنوا تنكر بنى العباس للعدالة والاصلاح عولوا على الدعوة لامام منهم وفق تنظيم محكم وسياسة مرسومة . وقد ذكر المرتضى(٧٩) ان البصرة كانت مركز الدعوة ، وان واصلا بعث الدعاة إلى بلاد المغرب وخراسان واليمن والجزيرة والكوفة وأرمينية ، فضلا عن بلاد الشام والحجاز(٨٠) وأثر عنه انه «كان ناجحاً فى

(٧٦) المصدر نفسه ، ص ٢١ .
(٧٧) **وفيات الاعيان** : ١ : ٦٨٥ .
(٧٨) ابن ابى الحديد : **شرح نهج البلاغة** : ٤ : ٤٥٥ .
(٧٩) **المنية والامل** ، ص ١٩ .
(٨٠) الدمشقى : ص ٥٥ .

تأسيس جمعيته وتنظيمها ووضع خططها»[٨١] ، واختيار رجالها الذين لم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين انما مارسوا العمل السياسى والاجتماعى[٨٢] بالدعوة لاقامة دولة «العدل والتوحيد» . ويمدنا القاضى عبدالجبار بمعلومات عن جهود واصل فى هذا الصدد وأهم دعاته فى الأمصار . ومن المؤكد انه استمدها من قول الجاحظ[٨٣] ، و«فرق واصل رسله فى الافاق يدعون إلى دين الله فأنفذ إلى المغرب عبدالله بن الحارث فأجابه الخلق ، وهناك بلدة تدعى البيضاء يقال ان فيها مائة الف يحملون السلاح يعرف أهلها بالواصلية . وأنفذ إلى اليمن القاسم بن الصعدى ، والى الجزيرة أيوب بن الاوتر ، والى خراسان حفص بن سالم ، وإلى الكوفة الحسن بن ذكوان وسليمان بن أرقم ، وإلى أرمينية عثمان بن أبى عثمان الطويل» .

وكانت خطة الدعاة ان يلزموا المساجد فيتعبدوا لمدة عام حتى يطمئن الناس إلى ورعهم وتقواهم ؛ فيتصدوا بعده للفتوى فى امور الدين ، حتى اذا كسبوا أهل الأقليم بعثوا إلى شيخ التنظيم بالبصرة ليحدد لهم اليوم الذى يجهرون فيه بالدعوة للاعتزال[٨٤] . ولدينا قصيدة هامة أوردها الجاحظ تقيم برهاناً ناصعاً على اتجاه المعتزلة إلى العمل السرى

(٨١) احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ٩٢ .
(٨٢) محمد عمارة : ص ١٦٧ .
(٨٣) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص٦٢ - ٦٣ .
(٨٤) البيان والتبيين : ١ : ٢٥ .

المنظم شأنهم فى ذلك شأن أحزاب المعارضة الأخرى[٨٥] .

لكن الثابت ان المعتزلة لم يوفقوا فى تأسيس دولة تدين بالاعتزال شأن الفرق الأخرى كالخورارج والشيعة الذين أقاموا دولا على أساس مذهبى . ولم تسفر جهودهم الا عن تكوين جماعات متماسكة اقامت كأقليات فى الدول التى اقامها الخوارج والعلويون فى المغرب . والملاحظ ان هذه الجماعات عاشت فى وئام مع أئمة الدول العلوية التي عاشوا فى كنفها ، بينما ناصبت حكام الدول الخارجية العداء . ففى الدولة الادريسية العلوية التى قامت ببلاد المغرب الأقصى سنة ١٧٢هـ عاش المعتزلة فى أمن ودعة فى مدينة طنجة ، وحازوا ثقة أئمتها .

أما فى الدولة الرستمية الاباضية التى قامت بالمغرب الأوسط سنة ١٦٢هـ فان المعتزلة كانوا يضربون خيامهم خارج عاصمتها تاهرت[٨٦] ولا يفتأون يثيرون المتاعب فى وجه حكامها ، وقد جرت بين الطرفين مساجلات كثيرة باللسان والسنان تبادلوا فيها النصر والهزيمة ، وظلت

(٨٥) نفس المرجع والصفحة نفسها .

(٨٦) هذه القصيدة لشاعر المعتزلة صفوان الانصارى تعد وثيقة بالغة الاهمية فى الكشف عن العمل السياسى عند المعتزلة . نقتبس منها هذه الابيات :

له خلف شعب الصين فى كل ثغرة ... الى سوسها الاقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر
اذ قال : مروا فى الشتاء تطاوعوا ... وان كان صيفا لم يخف شهر ناخر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة أخطار وكد المسافر
فانجح مسعاهم واثقب زندهم ... وأورى بلفج للمخاصم قاهر
وأوتاد ارض الله فى كل بلدة ... وموضع فتياها وعلم التشاجر
يصيبون فصل القول فى كل منطق ... كما طبقت فى العظم مدية جازر
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم ... على عمة معروفة فى المعاشر

انظر : البيان والتبين ١ : ٢٥ .

طائفة الواصلية فى الدولة الرستمية وعدتها ثلاثون الفاً مصدر شغب وقلاقل حتى سقوطها عام ٢٩٧هـ(٨٧) .

والشيء نفسه ينسحب على موقفهم من دولة بنى مدرار الصفرية فى القطاع الجنوبى الغربى من بلاد المغرب ؛ اذ لعب المعتزلة دوراً مخرباً فيها لصالح جيرانها العلويين(٨٨) .

ويعزى تعاون المعتزلة مع العلويين فى المغرب والمشرق إلى حنقهم على بنى العباس الاوائل وعدم القدرة على اسقاط حكمهم عن طريق الثورة ؛ لذلك عولوا على مؤازرة الحركات العلوية المناوئة للخلافة أو العمل على احتوائها وتوجيهها وجهة اعتزالية ، وهاك ذاك مفصلا :

لم يرحب المعتزلة بخلافة بنى العباس رغم تحيزها للموالى . وهذا يدل على انتفاء أى أثر للشعوبية العرقية فى موقف المعتزلة السياسى . ولما لم يكن بوسعهم اشهار السيف- أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر- فقد اكتفوا باسداء النصح والموعظة الحسنة ، وأبوا تولى المناصب والتعاون مع الخليفة المنصور حين طلب ذلك من شيوخهم(٨٩) .

وهذا يفسر تعاطفهم مع العلويين الذين حملوا لواء المعارضة ضد بنى عمومتهم ، خاصة وان التقارب الفكرى بين التشيع والاعتزال له اصوله مذ تتلمذ زيد بن على زين العابدين على واصل بن عطاء حتى قيل ان أصحابه كلها معتزلة(٩٠) . لذلك اشترك المعتزلة مع الزيدية فى الثورات

(٨٧) ابن خلدون : العبر ٦ : ١٢١ .

(٨٨) Masqueray: **Chronique D'Abou Zakaria.** P. 120.

(٨٩) عن المعتزلة فى الدولة الرستمية راجع : **الخوارج فى بلاد المغرب** للمؤلف- رسالة دكتوراه ، مخطوطة ، ص١٥٧ وما بعدها .

(٩٠) المصدر نفسه ، ص١١٢ وما بعدها .

التى قام بها محمد النفس الزكية وأخوه ابراهيم ضد المنصور الذى لم يتورع عن البطش بالزيدية والمعتزلة على السواء (٩١) ، وحين استدعى المنصور عمرو بن عبيد شيخ المعتزلة لمعرفة موقفه لم ينكر تعاطفه مع الثوار(٩٢) .

وبديهى ان يستمر المعتزلة على موقفهم العدائى للخلافة إبان حكم المهدى الذى اسرف فى اضطهاد الفرق المخالفة لاهل السنة ، واستمر الحال على ذلك فى عصر الرشيد . ويخطىء من يتصور ان المعتزلة فى عهده تنفسوا الصعداء واخذت أعناقهم تشرئب إلى السلطة(٩٣) ، فالواقع ان الرشيد منع الجدال فى الدين وحبس أهل الكلام(٩٤) ، من امثال ثمامة بن أشرس (٩٥) . وبديهى ان يهرب المعتزلة من العراق فى عصره وعصر ابنه الأمين خوفاً من بطشهما(٩٦) .

ونجح المعتزلة فى احتواء الخلافة منذ عصر المأمون الذى

---

(٩١) الجهشيارى : **تاريخ الوزراء** ، ص ١٢٨ . وقد ذكر ابن قتيبة ان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بعد واصل خاطب المنصور ، فاستاء احد اصحابه من حديث عمرو ،فوجم المنصور ، فأشار عمرو اليه قائلا للمنصور «ان هذا صحبك عشرين سنة لم ير لك ان ينصحك يوما واحدا ، وما عمل وراء بابك شئ من كتاب الله وسنة نبيه» . فقال المنصور «فماذا اصنع؟ قد خلعت لك خاتمى فى يدك ، فتعال واصحابك فاكفنى» . قال عمرو : ادعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك؟ ببابك الف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم انك صادق» . انظر : عيون الاخبار : ٣ : ٢٣٧ .

(٩٢) الشهرستانى : ١ : ١١٦ .

(٩٣) الاشعرى : ١ : ٧٩ .

(٩٤) احمد امين : **ضحى الاسلام** : ٣ : ٨٤ .

(٩٥) انظر : زهدى جار الله : ص ١٦١ .

(٩٦) المرتضى : ٣١ .

اعتنق مذهبهم وقرب اليه شيوخهم وأعلن الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة ، فعظم شأن المعتزلة وازدادت جموعهم فى عهده ازدياداً كبيراً(٩٧) وتولوا المناصب الهامة ، وهيمنوا على ناصية الحكم والادارة ، وكان أشهر رجالهم أحمد بن أبى دؤاد الذى وزر للمأمون والمعتصم والواثق ، وفى عهودهم كان القول «بخلق القرآن» وامتحان العلماء والفقهاء واضطهاد من قال «بقدمه» من أهل الحديث وخاصة الامام احمد بن حنبل(٩٨) .

وفى عهد الخليفة المتوكل انتعش المد السنى من جديد ، وامتحن المعتزلة أعسر امتحان ؛ فقد استهلّ المتوكل حكمه بأن «نهى عن القول بخلق القرآن وكتب بذلك إلى الآفاق(٩٩) ، فتطاول الحديث على المعتزلة ، واحرقوا كتبهم واضطهدوهم اشد الاضطهاد . وترتبط مرحلة الانتعاش السنى التى استمرت حتى عام ٣٣٤هـ بالفوضى السياسية والظلم الاجتماعى والتخلف الفكرى(١٠٠) . وفيها تدهورت أحوال المعتزلة ليس فقط من جراء اضطهاد الدولة وعلو شأن الحنابلة ، بل أيضاً لانقسامهم إلى جماعات متناحرة بلغت اثنتين وثلاثين فرقة . وفى هذا العصر انشق ابن الراوندى عليهم وندّد بآرائهم فى كتابه «فضيحة المعتزلة» كما اعتزل ابو الحسن الاشعرى الاعتزال واسس

---

(٩٧) الطبرى : ١٠ : ٧١ .
(٩٨) الجهشيارى : ص ٢٩٠ .
(٩٩) البغدادى : ص ١٥٧ ، الدمشقى : ص ٤٦ ، احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٥٩ .
(١٠٠) عن محنة اهل السنة فى ذلك الحين ؛ راجع : احمد امين : ضحى الاسلام : ٣ : ١٦١ وما بعدها .

مـدرسـة فـكـريـة تصـدت للدفـاع عن مـذهب أهل السنة علـى أسس عقـلانـية .

وباسـتـيـلاء الـبـويـهـيين عـلى العـراق سنة ٣٣٤هـ عـاد المعـتـزلة إلى الظهـور ، ذلك ان بنى بويه كـانوا شيـعـة ، فـأسـرفـوا فى اذلال الخلفـاء وسلبـوهـم النفـوذ والسلطـان . ووجـد المعـتـزلة الـفـرصـة مـواتيـة لاحـتـواء السلاطين الجـدد ونجحوا فـى استمـالة بعضهم إلى مـذهبهم ، فكان عـضـد الدولة البويهيى يقـول بالاعتزال(١٠١) والتحم الشيعة والمعتـزلة آنذاك ضد السنة ، وتسـرب الاعـتـزال إلى الدعـوات الشيـعيـة المناوئة للخـلافة السنية كالقـرامطة والـباطنية(١٠٢) ، وفى ذلك يقول آدم ميـتز(١٠٣) «ان الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة فى ذلك الحين . .» وحسبنا دليلا على مـا بلغـه المعـتزلة من نفـوذ فى العـصـر الـبويهى ، تقلد بعض رجـالهم المناصب الكـبـرى كـالصـاحـب بن عـبـاد الذى تولى الوزارة ، وابن العـمـيد الذى تولى امـارة اقليم الرى(١٠٤) وانتـعـاش الاعـتـزال فى العـصـر الـبـويهى كان بمثابة انتفاضة الموت ، اذ وفـدت مـوجة تركية سنية غازية من الشرق ، استولت على بغـداد ٤٤٨هـ هى الموجـة السلجـوقيـة(١٠٥) . وفى العـصـر السلجوقى لمع نجم الاشـاعـرة والمتـصـوفة ، وقـضـى على الاعـتـزال قـضـاء مبـرما ، فـالمدارس النظامـية التى انشـأها نظام الملك فى سائر ارجـاء الدولة السلجـوقـية كـانت تروج لمذهب الاشـاعـرة ، كـمـا كان ظهـور الغزالى فى هذا العـصـر كـفـيـلا بغلبـة التيـار الـسلفى واعـتـزال المعـتـزلة مـيـدان الفكر

(١٠١) ابن الاثير : الكامل : ٧ : ٤٣ .

(١٠٢) راجع التفصيلات في المبحث الخاص بالقرامطة .

(١٠٣) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ١ : ١٠٢ .

(١٠٤) البغدادى : ص ١٦٧ .

(١٠٥) المقدسى : احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم ، ص٤٣٩ .

والسياسة[١٠٦] .

وهكذا كان النشاط السياسى للمعتزلة متسقاً مع جوهر آرائهم الاعتقادية ؛ الأمر الذى يؤكد وثوق الصلة بين الاستنارة العقلانية والعدالة الاجتماعية .

(١٠٦) معجم الادباء : ٦ : ٢٤٧ ، احمد امين : ظهر الاسلام : ٢ : ٤٣ .



القرامطة

تجربة رائدة فى الاشتراكية

لا نجد حركة فى التاريخ الاسلامى أكثر غموضاً وابهاماً من الحركة القرمطية فى العراق والبحرين . ولا يرجع ذلك الى ندرة المادة التاريخية ، فالمعلومات ضافية فى المراجع السنية والشيعية ، كما ان المشكلة لا تعزى إلى تضارب الروايات واختلافها ، فتكاد جميعاً تضرب فى اتجاه واحد ، وهو اتجاه معاد للحركة متحامل عليها إلى أبعد الحدود .

حقيقة ان الخوارج كذلك تعرضوا لافتراءات مؤرخى السنة والشيعة ، لكن وجهة نظرهم أمكن الوقوف عليها من خلال ما وصل الينا من كتبهم على ضآلته ، اما القرامطة ، فلم نعثر عن شئ من تراثهم البتة يمكن ان يميط اللثام عن حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وأصول دعوتهم ونظم مجتمعهم ، بما يمكن المؤرخ من معرفة وجهة نظرهم فيطمئن إلى نتائج دراساته .

وهذا لا يعنى ان الحركة القرمطية لم تخلف تراثاً أو انها افتقرت إلى

مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لاخبارها ، فيطالعنا ابن النديم فى «الفهرست» بمصنفات كثيرة لرواد الحركة ودعاتها ، ومن أشهرهم عبدان الداعية الذى ألّف وصنّف كتباً ومدونات كثيرة حتى عرف بعبدان الكاتب . وحسبنا انه الف فى المذهب عشرة كتب[1] قيمة أثبت فيها طرل باع وسعة اطلاع حتى قال عنه النويري[2] ، كان ذا فهم وحذق ، وغير عبدان الف دعاة الحركة ومنظروها الشئ الكثير ، ناهجين نهجه ، محتذين منواله ، حتى ان البعض تشككوا فى نسبة تلك المؤلفات إلى أصحابها ، وردوها إلى عبدان نفسه . ويقال ان القرامطة المتأخرين كانوا يروجون لكتبهم بنسبتها إلى عبدان الكاتب ليزداد الاقبال عليها[3] ويفهم من تلك ان عبدان لم يكن داعياً مشهوراً تفانى فى نشر الدعوة وحسب ، بل كان صاحب مدرسة ورائد جماعة فكرية ظلت مخلصة لآرائه بعد مماته . . لكن شيئا من تراث تلك المدرسة لم يصل الينا ، ومن ثم فكل ما يعول عليه فى دراسة القرامطة مستمد من المصادر السنية والشيعية فقط ، وهى معادية للحركة على طول الخط . وهنا تكمن حقيقة المشكلة ، وهى خطورة التاريخ لحركة من خلال رؤى معادية لها ، اتفقت جميعاً على ادانتها .

وهذا الاتفاق والاجماع لايمكن ان يتخذ بحال ذريعة للتسليم بصحة ما أورده مؤرخو الشيعة والسنة عن القرامطة ، إذ ينطوى على افتراءات واتهامات باطلة ، ونحن تخالف فى ذلك أحد المتخصصين[4] حيث قال

(١) ابن النديم : **الفهرست** ، جـ ١ ، ص١٨٩ .
(٢) **نهاية الأرب** ، جـ٢٣ ، ورقة ٥٧ ، مخطوط .
(٣) آدم ميتز : **الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى** ، جـ ٢ ، ص٦٩ .
(٤) انظر : محمد عبدالفتاح عليان : **قرامطة العراق** ، ص٢١٧ .

«ليس من المعقول ان نتهم هؤلاء جميعاً بالافتراء على القرامطة ، لاجماعهم» ، فالمعقول ان هذا الاجماع مدعاة للشك أكثر منه قرينة على اليقين .

فالعداء السياسى والمذهبى للحركة من جانب مؤرخى السنة والاسماعيلية ليس يخاف . ذلك ان القرامطة أقاموا دولتهم على حساب نفوذ بنى العباس فى العراق والبحرين ، كما انهم انشقوا على الدعوة الاسماعيلية ورفضوا الاعتراف بالتبعية لأئمتها رغم انبثاق حركتهم من الدعوة الاسماعيلية أصلاً . ومن الناحية المذهبية ، لا سبيل لانكار الاختلاف المذهبى بين القرامطة وبنى العباس ، فى الوقت نفسه الذى خالفوا فيه الاسماعيلية فى تأويل كثير من المسائل المذهبية الاعتقادية . هذا فضلاً عن انتماء المؤرخين السنة والشيعة إلى طبقة «أهل القلم» التى تدين بوضعها المتفوق لانعامات وهبات الحكم ، وبديهى ان ينظر هؤلاء وأولئك باستعلاء لحركة قوامها المستضعفون من العمال والفلاحين .

وما على المؤرخ المنصف الا أن يتحفظ فى النقل عن هؤلاء المؤرخين ، ويمعن النظر ويعمل العقل فى تمحيص رواياتهم مجتهداً فى محاولة فهم الواقع الاجتماعى الذى أفرز تلك الحركة وأمثالها . عندئذ يتكشف للدارس مدى التحامل والافتراء ، ومدى الزيف فيما ورد عند مؤرخى السنة والشيعة من أخبار . . ان نظرة متأنية ناقدة قمينة بكشف النقاب عن تضارب أقوالهم رغم اجماعهم ، ناهيك بالخلط والتناقض فى روايات المؤرخ الواحد الأمر الذى يسقط المزاعم والافتراءات من أساسها وهاك مثالا :

أجمع مؤرخو السنة والشيعة على اتهام القرامطة «بابطال التكاليف الشرعية» ، فذكر الملطى[٥] «انهم يزعمون ان الصلاة والزكاة والصيام والحج وسائر الفرائض نافلة لا فرض» ، كما قال البغدادى «وزعموا ان من عرف العبادة سقط عنه فرضها»[٦] ، وفى الاتجاه نفسه مضى الغزالى[٧] يقول ، «ترك القرامطة تأدية العبادات» .

ونحن نرى ان تلك فرية لا أساس لها من الصحة . . واليك القرائن . فالغزالى[٨] نفسه ذكر ان الداعى القرمطى «كان يشترط على المستجيب للدعوة ان يحج إلى بيت اللّه ثلاثين حجة ، ان اخل بواجباته» . والطبرى[٩]ذكر ان القرامطة «كانوا لا يغتسلون من الجنابة وانما أكتفوا بوضوء الصلاة لازالتها» . وفى موضوع آخر روى ان أحد كبار الملاك ضاق ذرعاً بفلاح قرمطى يعمل فى ضياعه لحرصه على اداء الصلاة[١٠] . والمقريزى الشيعى[١١] أورد «ان الداعى ذكرويه القرمطى عظم قدره فى أعين الناس وصارت له مرتبة فى الفقة والدين» ، وان حمدان بن الأشعث- زعيم الحركة- «عرف بالزهد والتعبد ، وكان أنصاره يسمون أنفسهم المؤمنون المنصورون باللّه والناصرون لدينه والمصلحون فى الأرض»[١٢] . هذه النصوص وغيرها تبطل الزعم بأن

(٥) التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص٢٦ ، ٢٧ .
(٦) الفرق بين الفرق ، ص٢٧٨ .
(٧) فضائح الباطنية ، ص٤٧ .
(٨) المصدر نفسه ، ص٢٩ .
(٩) تاريخ الامم والملوك جـ ٨ ، ص١٥٩ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص١٦٢ .
(١١) اتعاظ الحنفا ، ص١٠٧ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص١٣٠ .

القرامطة دعوا إلى هدم أركان الشريعة والتنصل من العبادات .

والشعار السابق الذى ساقه المقريزى ذو أهمية قصوى فى الافصاح عن طبيعة الحركة وأهدافها ، ويبين انها كانت ثورة اجتماعية باسم الدين ، وليست حركة مروق عليه ، فأصحابها مؤمنون بالله ناصرون لدينه ثائرون من أجل الاصلاح . ومن الملاحظ ان الثورات الاجتماعية فى هذا العصر كانت تندرج تحت دعوة مذهبية . وقد فطن أحد الدارسين(١٣) النابهين إلى تلك الحقيقة حين آمن «بتغطية أو إحتواء القضايا السياسية والاجتماعية بمظهر دينى أو كلامى» . فالحركات الاجتماعية كانت بحاجة إلى تبرير دينى لاكسابها صفة الشرعية ، كما ان الدعوات الدينية ما كان لها ان تثمر الا فى تربة اجتماعية ملائمة ، وهذا ما جعل آدم ميتز(١٤)يرى ان الحركات المتعلقة بالمهدى كانت منذ أول أمرها حركات سياسية اتجهت إلى الجماهير . ولا حاجة بنا لتكرار ما ذكرناه سلفاً عن نظرية ابن خلدون الشهيرة فى قيام الدول على أساس الوفاق بين الدعوة الدينية والعصبية المؤيدة ، ونؤكد مصداق ذلك فى قيام دولة القرامطة حيث اتسقت الدعوة الاسماعيلية مع آمال الجماهير الساخطة فى سواد العراق والبحرين فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى .

فما هى الظروف الموضوعية التى قربت بين الثورة الاجتماعية والدعوة الاسماعيلية؟؟ يقودنا هذا التساؤل إلى دراسة الاوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية فى

---

(١٣) عبدالجليل حسن : ثورة الغاضبين- **مجلة الكاتب** ، عدد ١١٧ ، ص١٥٦ .
(١٤) **الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى** ، جـ ٢ ، ص٦٢ .

العراق والبحرين عشية قيام دولة القرامطة . وقد لخص النويرى[١٥] - فى ايجاز رائع - تلك الظروف من . .« تشاحن السلطان ، وخراب العراق ، وفساد البلدان فتمكن الدعاة ومن تبعهم لهذا السبب ، وبسطوا أيديهم فى البلاد وعلت كلمتهم» . وقول النويرى «بتشاغل السلطان» يعنى حالة الفوضى السياسية التى أسفرت عن ضعف الخلافة وتسلط الاتراك على مقدرات الحكم والسياسة حتى لقد سلبوا الخلفاء صلاحياتهم وسلطاتهم ، فلم يبق لهم من النفوذ سوى مظاهره الاسمية ؛ كذكر اسمائهم فى الخطبة أو نقشها على العملة ، اما السلطان الفعلى فتركز فى يد الاوليجركية العسكرية من قادة الترك وزعمائهم .

والشعب التركى مجموعة من القبائل الرعوية كانت تضرب فى سهوب آسيا الوسطى - بلاد التركستان - وهى البلاد التى تثاءبت عن موجات متبربرة جارفة كانت تنساب غربا فتطيح بمعاقل الحضارة ؛ ومنها غارات الهون «Huns» المشهورة بزعامة «اتيلا» على الامبراطورية الرومانية ، كذا الموجات المغولية المتعددة التى اجتاحت آسيا الغربية ، واعملت فيها الخراب والدمار . كانت بعض هذه القبائل تعيش فى إقليم ما وراء النهر حياة بدائية يغلب عليها الغلظة ، واعتنق بعضها الاسلام على أثر فتوحات قتيبة بن مسلم وعبدالله بن خازم فى العصر الأموى . وفى العصر العباسى ضرب الاسلام بجرانه حتى حدود الصين ؛ فخضعت بلاد التركستان برمتها لسلطان الدولة العباسية ، وفى عصر المأمون ظهر الاتراك على المسرح السياسى حين جند فى جيشه فرقة

(١٥) نهاية الارب ، جـ ٢٣ ، ص ٦٩ .

تركية ، وغلب الاتراك على الجيش العباسى فى عصر المعتصم فأصبحوا عصبه وقوامه ، وانشأ لهم المعتصم مدينة سامراء بعد ان أخذت جموعهم تترى على عاصمة الخلافة ، وأفاد المعتصم من شجاعتهم وفروسيتهم فى محق الثورات والحركات المناوئة . وفى العصر العباسى الثانى تحول الأتراك من أداة تنفذ مشيئة الخلافة إلى سيف مصلت عليها ، فصار بيدهم الأمر والنهى وسلبوا الخلفاء سلطاتهم ، وأصبح «أمير الأمراء» التركى هو الحاكم الفعلى يولى ويعزل من يشاء من الخلفاء .

ولم يسلم الاهالى من خطرهم وبأسهم ، فأصابهم ما أصاب الخلفاء من شرور ، وتعرضوا للسلب والنهب والابتزاز على أيدى أجنادهم(١٦) ، وأصبح قلب الدولة مسرحاً للصراع بين الخلفاء والأتراك ، فضلا عن المشاحنات بين العصبيات التركية المتناحرة ؛ فعمت الفوضى السياسية بلاد العراق ، وفقدت الحكومة هيمنتها على الأطراف ؛ فتفاقمت ظاهرة الاستقلال عن الدولة ، واستشرى داء النزعات الانفصالية فانسلخت بلاد كثيرة عن حظيرة الخلافة . وقد شجعت حالة الفوضى السياسية هذه على اتاحة مناخ ملائم لبذور الدعوة القرمطية .

وما ذكره النويرى عن «خراب العراق وفساد البلدان» يعنى أن المشكلة الاجتماعية ازدادت حدة من جراء التحولات الاجتماعية والمشكلات الاقتصادية التى تفاقمت فى العصر . وبعد رصد مواقف القوى الاجتماعية وما طرأ عليها من تغييرات ؛ نؤكد ان الدعوة القرمطية احتوت كافة الطبقات المستضعفة من كافة العناصر والعصبيات ، الأمر

(١٦) راجع : المسعودي : مروج الذهب ، جـ ٤ ، ص٩ وما بعدها ، وحسن محمود : **العالم الاسلامى فى العصر العباسى** ، الفصل الخاص بعصر استبداد الاتراك .

الذى يشكك دعاوى بعض المستشرقين- من أمثال بلوشيه كاراديفو- الذين أضفوا على الحركة طابعاً قومياً عنصرياً[١٧] . فالحاصل ان الحركة تصدت للنزعات العنصرية التى أذ كاها بنو العباس حين فتحوا الباب على مصراعيه للصراع بين العناصر والعصبيات ، فألبوا الفرس على العرب ، وكبحوا جماح الفرس بجفاة الترك ، وانتهى الأمر بغلبة العنصر الأخير الذى استبد بالأمر وأسرف فى التنكيل بالعناصر الأخرى .

لقد استقطبت الدعوة القرمطية سائر العناصر والعصبيات المقهورة فى سواد العراق من جراء تسلط الأتراك . فذكر البراقى أن منطقة السواد «كان فيها طبقات شتى من الأمم» ، انخرطت فى الدعوة على اختلافها[١٨] ، ويخبرنا ابن الجوزى[١٩] أن «القرامطة أصناف . . من أهل السواد والاكراد وجفاة الأعاجم» فضلا عن «جفاة العرب» ، على حد تعبير الطبرى[٢٠] . ونعت هذه العناصر بأنهم «جفاة» و «أسافل» و«عامة» أمر لا يخلو من مغزى اجتماعى . فله دلالته على ان الطبقات المستضعفة من كافة العناصر رحبت بالدعوة وأقدمت على الانخراط فيها .

فأهل السواد الذين يعنيهم ابن الجوزى كانوا من الفلاحين النبط المقيمين بمنطقة البطيحة[٢١] ، يضاف اليهم طائفة «الزنج» المجلوبين من

(١٧) هذه النظرة فندها فلهوزن وجولد تسيهر ، كذلك بيكر وفان فلوتن اللذان أكدا على البعد الاجتماعى لحركة القرامطة . راجع التفصيلات التى وردت عن هذا الموضوع فى كتاب لويس : **أصول الاسماعيلية** ، ص١٨٩- ١٩١ .

(١٨) **تاريخ الكوفة** ، ص٥٢٠ .

(١٩) المنتظم المنشور ، مجلة **Revista degli studi Orientali**;vol.XIII,P. 269.

(٢٠) **تاريخ الامم والملوك** ، جـ٨ ، ص٢١٤ ، ١٥ .

(٢١) المسعودي : **التنبيه والاشراف** ، ص٧ .

السواحل الشرقية الافريقية لفلاحة الضياع واستصلاح الاراضى بمنطقة البصرة . كذا عنصر «الزط» من فقراء الهنود الذين استجلبهم الحجاج إلى العراق وسخرهم فى فلاحة الاراضى التى تركها أصحابها ، وقد تدهورت أحوالهم فى العصر العباسى فقاموا بثورتهم التى قمعها الاتراك فى وحشية شديدة . اما الاكراد ، فشعب قبلى يضرب فى شمالى العراق لقى عنتاً واضطهاداً فى العصر العباسى وتعرض لنهب أجناد الفرس والترك فى منطقة الثغور الجزرية على الحدود البيزنطية . و«جفاة الأعاجم» يقصد بهم العناصر الفارسية المقيمة بمدن العراق ، وكانوا يعملون بالمهن والصناعات التى أنف العرب من الاشتغال بها ، وقد امتهنوا وأذلوا فى عصر تسلط الاتراك . والمقصود «بجفاة العرب» القبائل العربية بمنطقة السماوة ، إذ عادوا إلى حياتهم البدوية الأولى بعد تسريحهم من الجيش العباسى واسقاطهم من ديوان العطاء فى خلافة المعتصم . هذه العناصر جميعاً جمعتها ظروف سيئة واحدة فشكلوا طبقة اجتماعية مغلوبة على أمرها فى أواخر القرن الثالث الهجرى استقطبتها الدعوة القرمطية .

أما عن الأحوال الاقتصادية التى أفضت إلى احتدام المشكلة الاجتماعية آنئذ فقد لخصها أحد الدارسين بقوله : «تمثل تلك الفترة مرحلة حاسمة فى تطور الحياة الاقتصادية فى العراق ، فقد أدى التغلب التركى بالاضافة إلى الاتجاه الطبيعى فى التطور إلى إحداث تبدلات وبدع كثيرة ، إذ اتخذ الاقطاع لاول مرة صفة عسكرية ، وتكاثرت المكوس والضرائب غير المشروعة وحصل التلاعب بالعملة كوسيلة للتوفير ، ووصل النظام الصيرفى أوج التطور ، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة

ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة»(٢٢) .

نفصل ذلك فنقول بأن أحوال الفلاحين والزراع ازدادت سوءاً عشية قيام حركة القرامطة . وقد أمدنا مسكويه فى كتابه «تجارب الامم» بمعلومات اضافية فى هذا الصدد ، فالاقطاع العسكرى أصبح أهم سمات هذا العصر ، ذلك أن ضعف الخلافة وتقلص نفوذها تسبب فى نقص أموال الدولة ؛ وهو أمر ساعد عليه سوء ادارة الولايات التى تولاها زهماء الأتراك بما جبلوا عليه من تخلف حضارى . ولم تجد الخلافة مناصاً من منح الجند اقطاعات من الأرض نظير قيامهم بالخدمة العسكرية بدلا من الرواتب التى كانت تصرف لهم من ديوان العطاء(٢٣) . ولم يحسن هؤلاء الجند زراعة اقطاعاتهم لقلة درايتهم بشئون الزراعة فأوكلوا ادارة مزارعهم إلى طائفة «الدهاقنة» من الفرس ، الذين أسرفوا فى تسخير الفلاحين والعبيد للعمل فى هذه الضياع .

اما الاقطاع البيروقراطى ، فقد ظهر مصاحباً للاقطاع العسكرى على حساب أرض الدولة وممتلكات الخلفاء . إذ أثقل الاتراك الخلفاء بطلب الأموال ، ولم يكن بوسع الأخيرين الاان يستجيبوا فاضطروا إلى بيع ممتلكاتهم الخاصة واراضى الدولة المعروفة بالصوافى ليشبعوانهم الترك . ولما كان الوزراء وكبار الكتاب ورجال الادارة بما جبلوا عليه من الاستغلال وارتشاء يدخرون الأموال والثروات ؛ عمدوا إلى شراء تلك الاراضى فأصبحت اقطاعاً خاصاً لهم . وقد أتسعت أملاك الطبقات البيروقراطية بسبب ظهور ما عرف بنظام «الالجاء» ؛ إذ كان صغار الملاك

(٢٢) عبدالعزيز الدورى : **تاريخ العراق الاقتصادى فى القرن الرابع الهجرى** ، المقدمة .
(٢٣) مسكويه : تجارب الامم ، جـ ٢ ، ص٩٧ .

يلجأون اليهم لحمايتهم من ظلم الجباة بأن يسجلوا أراضيهم فى الديوان بأسماء الوزراء والكتاب مقابل دفع جزء من المال نظير الحماية . وازداد نفوذ الحماة تدريجياً فى الوقت الذى تدهورت فيه أحوال صغار المزارعين ، وتحول أصحابها الاصليون إلى مجرد فلاحين(٢٤) والشبه كبير بين نظام الالجاء كما عرف فى ذلك العصر وبين الاقطاع الاوروبى فى العصور الوسطى حيث كان صغار الملاك يتنازلون عن أراضيهم طواعية واختياراً للسادة الاقوياء حتى يضمنوا لانفسهم نوعاً من الحماية والأمن فى عصر حافل بالفوضى والاضطرابات السياسية(٢٥) .

وإلى جانب الاقطاع العسكرى والبيروقراطى ظهرت طبقة اقطاعية جديدة من كبار التجار وثيقة الصلة برؤساء الترك ورجال الادارة والقواد- ذلك ان التجارة فى هذا العصر كرست لخدمة الطبقات العليا- فكان كبار التجار يحتكرون امتياز استصلاح الأراضى المالحة فى إقليم البصرة وتجفيف المستنقعات بمنطقة البطيحة(٢٦) ، وكانت ملكية تلك الأراضى تؤول اليهم حسب الشريعة الاسلامية ، التى تنص على ان من أحيا أرضٍ مواتٍ صارت له حقاً مشروعاً(٢٧) .

قصارى القول ان الطبقة الاقطاعية الجديدة تكونت من «قواد الجند واصحاب الدراريع (أى الكتاب) والتجار المقطعين»(٢٨) ولعدم درايتهم جميعاً بالفلاحة وافتقارهم إلى الخبرة الزراعية تدهورت الزراعة إلى

---

(٢٤) قدامة بن جعفر : الخراج ، ص ٢٤١ .

(٢٥) عن مزيد من التفصيلات حول الاقطاع الاوربى : راجع :
Painter: **history of the Middle ages.** P, 112. se 9.

(٢٦) الاصطخرى : المسالك والممالك ، ص ٨٠ .

(٢٧) الماوردى : الاحكام السلطانية ، ص ١٧٣ .

(٢٨) تجارب الامم . جـ ٢ ، ص ٩٩ .

الحضيض ؛ «فسدت المشارب وبطلت المصالح» ، كما عانى المزارعون الفقر والفاقة لان عائد كدحهم كان يؤول إلى طبقة الاقطاعيين . . «فأتت الجوائح على التناء (الزراع) ورقت أحوالهم» . ولم يجد الكثيرون منهم بدا من الفرار إلى المدن والاشتغال بالمهن الحرة . كما استكان البعض الآخر للظلم على مضض ، وتحولت البقية الباقية إلى مجرد اجراء . وفى ذلك يقول مسكويه . . «وصاروا بين هارب حال ، وبين مظلوم صابر لا ينصف ، وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره ويوافقه» .

وبينما كانت أحوال الفلاحين تزداد سوءاً ، كانت الطبقة المقطعة تزداد ثراء وتسلطا ، مستغلة فى ذلك ضعف الخلافة وعدم قدرتها على الردع ، «فبقى المقطعون من غير تفتيش . . ومن غير اشراف على احتراس من الخراب»(٢٩) ، لذلك كله اتسعت الهوة بين الطبقات وبلغ التناقض الاجتماعى مداه ، فوجدت الدعوة القرمطية تربة صالحة بين جمهرة الفلاحين وأرقاء الأرض .

ولم يكن العمال والحرفيون فى المدن أحسن حالاً من سكان الريف . فقد وقعوا فى دائرة استغلال أصحاب الأعمال ، وذلك لوفرة الأيدى العاملة نتيجة هجرة المزارعين إلى المدن . وإذ سخط العمال على أصحاب العمل ابتزاز طاقتهم ؛ فقد سخط الاخيرون على الدولة لعجزها عن حمايتهم من ابتزاز أجناد الترك الذين كانوا دائمى الاغارة على دور الصناعة

(٢٩) المصدر نفسه ، ص٩٨ .

بـغـيـة السلب والنهب ؛ خاصة وأنها كانت جميعاً فى مكان واحد[٣٠] .

كانت طبقة العمال فى المدن على درجتين ، الأحرار والعبيد- كما هو الحـال بالنسبـة للزراع فى القـرى- ووفق مـصطلح العـصـر أطلق على الأحرار منهم اسم «العامة» وقد وصفهم الغزالى بالجهل تحقيراً لشأنهم . وكـان مـعظم هؤلاء من الموالى لان العرب أنفـوا من الاشـتـغال بالعـمل اليدوى فكانوا أبعد الناس عن الصنائع[٣١] . وإلى جانب العامة ، وجدت جماعات سخرها أصحاب الأعمال فى الصناعات ، كما سخر أخوانهم بالريف فى فلاحة الأرض واستصلاحها .

والواقع ان الطبقـة العـمـاليـة فى المدن كـانت أكـثـر وعـيـاً بالمسـألة الاجـتـمـاعـيـة ، لما انطوت عليه طبيـعة العمل بالمهنة الـواحـدة من ترابط وتماسك ؛ فكان لكل حرفة رئيسها الذى عـرف «بالاستاذ» ويشرف على العـمال والصناع داخل فابريقته ، ولما كانت المهن والصناعات يجـمعهـا مكان موحد فى المدينة توطدت الصلة بين الاساتذة وتضـافروا لمواجـهـة اغارات الاجناد .

واذا كانت الثورة العباسية قد جندت دعاتها من بين رجال هذه الطبقة الوسطى فى المدن ، فقد وجد القرامطة فيهم ضالتهم المنشودة ، واختاروا دعـاتـهم من «الاساتذة» لبث الدعـوة بين جـمـاهيـر العـمال الخاضـعين لنفـوذهم وتجنيدهم فى سلك تنظيمى . لذلك اعتـقـد بعض الدارسين ان

(٣٠) المصدر نفسه ، ص٩٩ .
(٣١) آدم ميتز : جـ ٢ ، ص٣٧٩ .

النقابات الاسلامية اسست فى ذلك العصر بفضل الدعوة القرمطية ، فذكر ماسينيون[٣٢] «ان هذه النقابات كانت سلاحاً أشهره دعاة القرامطة فى نضالهم لتوحيد طبقة العمال فى العالم الاسلامى» ، وأيده فى ذلك «برنارد لويس» على أساس تمجيد جماعة اخوان الصفا للعمل والعمال . وموضوع نشأة «النقابات الاسلامية» من المسائل الشائكة فى التاريخ الاسلامى ، إذ خالف بعض الدارسين هذا الرأى ، فذهب الدكتور الدورى إلى ان النقابات الاسلامية ظهرت فى القرن الثانى الهجرى أى قبل ظهور الدعوة القرمطية ، وساق عدداً من الاسانيد والقرائن التى تبرز وجاهة رأيه .

ونستطيع ان نوفق بين الاتجاهين دون ان نعتقد بصواب أى منهما ، فالراجح ان النقابات وجدت قبل ظهور القرامطة ، لكنها لم تظهر فى القرن الثانى الهجرى ، كما ذهب الدكتور الدورى . ذلك ان الظروف الموضوعية آنئذ لم تكن قد تهيأت بعد ، فحتى عصر الواثق (٢٣٢هـ) كانت الخلافة العباسية فى أوج سطوتها ، وكان الاتراك اداة للخلافة تسخرهم فى مشروعاتها حيث شاءت ، ولم يبدأ خطرهم الا فى العصر العباسى الثانى حيث آذوا الرعية وبطشوا بالصناع . ونعلم ان خلفاء العصر العباسى الأول كانوا- كما يقول الدكتور الدورى- على صلة طيبة برؤساء الحرف وكان الخليفة يختارهم بنفسه ويكفل لهم الأمان

(٣٢) **فضائح الباطنية** ، ص٥٣ ، والغزالى رغم مكانته فى العلم لم يستطع ان يتحرر من وضعه الطبقى ، فقد كان منعما مترفا ، ربيب بلاط السلاطين السلاجقة وقصور وزرائهم ؛ فصلته بالوزير السلجوقى نظام الملك فى غنى عن التعريف . لذلك فهو حين يزدرى العامة ويصفهم بالجهل لايعنى نعتهم بعدم العلم كما يتبادر الى الذهن بقدر ما يعبر عن نظرة طبقية استعلائية . وهو امر نجده ايضا فى عصر متأخر حينما يحتقر «الجبرتى» العامة فيسميهم «الحرافيش» تميزا لهم عن الطبقة الموسرة من «اولاد الناس» . وفى ذلك دلالة واضحة على ارتباط الفكر السلفى عموما بالسلطة ، واتحاد التيار العقلانى بالعدالة الاجتماعية .

والطمأنينة ، فلم تكن ثمة حاجة لظهور النقابات فى ذلك الحين وانما أرتبطت نشأتها ببدء تسلط الأتراك واغاراتهم على الأسواق ودور الصناعة . عندئذ دعت الضرورة لتشكيل النقابات حتى تتصدى لخطر الاجناد ، فيكون التوقيت المنطقى لظهورها هو العقد الرابع من القرن الثالث الهجرى وليس القرن الثانى كما ذهب الدكتور الدورى(٣٣) .

وأيضاً يتضح خطأ لويس فى الربط بين ظهور النقابات وبين الدعوة القرمطية اعتماداً على «رسائل اخوان الصفا» وتمجيدها للعمالة ، اذا علمنا ان هذه الرسائل لم تظهر قبل النصف الاول من القرن الرابع الهجري(٣٤)أى بعد ظهورالقرامطة بسنوات طويلة ، والمعقول ان هذه النقابات كانت موجودة حقا قبل الدعوة القرمطية لكنها اتخذت بفضلها طابعاً جديداً من حيث التنظيم والمغزى ، فبعد ان كانت تنظيماً علنياً يقتصر على رؤساء الحرف وحدهم لتكييف علاقاتهم بالسلطة والدفاع عن مصالحهم ازاءها ، تحولت بفعل الدعوة القرمطية ؛ إلى جهاز سرى يضم رؤساء الحرف والعمال معاً لاسقاط السلطة من أساسها واقامة مجتمع جديد(٣٥) .

اما التجارة ، فازدهرت فى هذا العصر بسبب التحكم فى منافذ وطرق

---

(٣٣) راجع آراءنا فى هذا الصدد بمجلة الكاتب عدد مارس سنة ١٩٧٣ ، فى الندوة التى عقدتها المجلة تحت عنوان «الدين والمنهج العلمى» .

(٣٤) **Passion d,Al Halladj.** Vol. 1. P. 340.

(٣٥) عن هذا الموضوع راجع الفصل الذى كتبه «دى بور» عن جماعة «أخوان الصفا» فى كتابه **تاريخ الفلسفة الاسلامية** وكذلك كتاب **اخوان الصفا** للدكتور جبور عبدالنور . وهذه الجماعة ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى كجماعة فكرية سرية مركزها البصرة ولها فروعها فى كثير من مدن العراق ، وظهورها كحركة فكرية تستهدف =

التجارة العالمية ، إذ تمت السيطرة على الطريق البرى عبر آسيا بعد ضم بلاد التركستان حتى مشارف الصين ، فكانت القوافل تبدأ طريقها من شرق آسيا عبر التركستان وفارس والعراق ، ومنها تتجه إلى الشام فمصر فشمال افريقية ، ومنها تنقل السلع إلى موانئ أوربا . كما هيمن العباسيون على البحار الشرقية ووصلت سفنهم إلى الصين نفسها ؛ حيث أقامت جالية اسلامية فى ميناء كانتون كانت تعمل بالتجارة . وكانت السفن العباسية تجوب بحار الصين والمحيط الهندى فالخليج الفارسى[٣٦] ، وأدى ذلك إلى انتعاش الموانئ الاسلامية على الخليج كسيراف والابلة . وبرزت أهمية البصرة كمدينة تجارية تغص بالنشاط والحركة . فكانت البضائع تنقل من البصرة إلى بغداد ومنها إلى موانئ الشام فأوربا أو تتجه إلى البحر الاحمر وتنقل برياً إلى موانئ مصر ، وقد تصل موانئ شمال افريقية ومنها إلى اوربا[٣٧] . وقد جنى العالم الاسلامى ارباحاً طائلة من التجارة العالمية ؛ وفى ذلك يقول آدم ميتز[٣٨] . «كانت التجارة مظهراً من مظاهر أبهة الاسلام ، وصارت هى

«التنوير» . وتوعية «الاخوان» بمفاسد النظام العباسى نتيجة طبيعية لاخفاق الحركات الثورية التى واجهتها الخلافة بالعنف والبطش . وتركيزها فى الدعوة على مدن العراق يوضح استحالة اتباع أسلوب الثورة الذى لم ينجح الا فى الاطراف . فبعد سقوط قرامطة العراق سنة ٣١٦هـ تلقف اخوان الصفا الدعوة بأسلوب جديد يعتمد على الكلمة لا السيف ، فألفوا مجموعة من الرسائل فى الفلك والرياضيات والجغرافية والموسيقى والاخلاق والفلسفة وتداولوها بين جماعتهم لاعدادهم فكريا كطلائع ثورية معادية للسلطة . وفي دراسة اخيرة لنا عن «إخوان الصفا» أكدنا هذه الاراء واكتشفنا تاريخ نشأة الجماعة في منتصف القرن الثلاث الهجري .

(٣٦) عبدالعزيز الدورى : **دراسات فى العصور العباسية المتأخرة** ، ص١٨٤ - ١٨٥ .

(٣٧) عن النشاط البحرى الاسلامى فى البحر المتوسط فى أواخر القرن الثالث الهجرى انظر : محمود اسماعيل : **الاغالبة** .

(٣٨) **الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى** ، جـ ٢ ، ص٣٦٥ .

السيدة فى بلادها ، وكانت سفن المسلمين وقوافلهم تجوب كل البحار والبلاد ، وأخذت تجارة المسلمين المكان الأول فى التجارة العالمية حتى كانت بغداد تقرر الأسعار للعالم فى ذلك العصر فى البضائع الكمالية على الاقل .

والعبارة الأخيرة التى ذكرها ميتز من الاهمية بمكان ، ويفهم منها ان التجارة ومواردها كانت تكرس بالدرجة الاولى لرفاهية الخلفاء وقواد الجند والوزراء والكتاب . ولا غرو فأهم سلعها كانت كمالية كالبسط والجواهر والحرير والرقيق الذين ، «كانت سوقهم تهتمد على كبار الموظفين والاغنياء»(٣٩) . مصداق ذلك ما تمتعت به بغداد والبصرة من أهمية تجارية ، ففى بغداد أقام الخليفة ومن حوله الارستقراطية العسكرية وبيروقراطية الوزراء والكتاب . وفى البصرة تركزت بورجوازية تجارية وقد ذكر ابن الفقية(٤٠) الذين زارها حول سنة ٢٩٠هـ ان «أبعد الناس نجعة فى الكسب بصرى وحميرى ، ومن دخل فرغانه القصوى والسوس الاقصى فلا بد ان يرى فيها بصرياً وحميرياً» .

من ذلك يتضح ان المجتمع العراقى عشية قيام القرامطة قد تحول إلى طور تجارى صارت فيه التجارة من أهم اركان الحياة الاقتصادية بعد ان كانت ثانوية . وكان لهذا التحول الاقتصادى أثره فى خلخلة البناء الاجتماعى واعادة تشكيله على اسس جديدة . فمن ناحية ظهرت طبقة التجارة التى اقتطعت الضياع وسخرت فى زراعتها جموع الفلاحين

(٣٩) لمزيد من المعلومات حول النشاط البحرى العباسى فى البحار الشرقية راجع : جورج حورانى : **العرب والملاحة البحرية فى المحيط الهندى** .
(٤٠) **البلدان** ، ص ٥١ .

والعبيد كما أسلفنا القول . وازداد ترف هذه الطبقة على حساب الكادحين ، «فكان رأس المال والترف مرتبطين فى بلاد الاسلام ارتباطاً وثيقاً وكان كبار التجار هم المشتغلون بتجارة الترف والنعيم»(٤١) . وارتبط بالبورجوازية التجارية شريحة جديدة من رجال الاعمال والمال ، فظهر المرابون الذين أثروا أيضاً على حساب الطبقات الفقيرة ، وكان معظم هؤلاء من اليهود الذين خبروا افانين الصيرفة وشؤون المال(٤٢) .

قصارى القول ان الظروف الموضوعية فى بلاد العراق تهيأت فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى لتقبل الدعوة القرمطية نتيجة الفوضى السياسية ، واحتدام التناقضات الاجتماعية ؛ فقد ازداد الاغنياء ثراء والفقراء فاقة(٤٣) . وبلغ السخط مداه بين العمال وصغار الفلاحين وأهل الحرف(٤٤) ، وما كان لهذا السخط ان يتحول إلى عمل ايجابى الا بوجود الوعى الطبقى ، وقد حدث نتيجة الازدهار الفكرى فى هذا العصر ، واتجاه الفكر الشيعى بصفة خاصة نحو تبنى قضية العدل الاجتماعى .

اما عن النهضة الثقافية فقد ظهرت منذ خلافة المأمون ، حيث قامت حركة الترجمة الواسعة إلى العربية . ففى بيت الحكمة ببغداد ترجمت

---

(٤١) الدورى : **تاريخ العراق الاقتصادى** ، ص١١٤ .

٤٢) الدورى : **دراسات فى العصور العباسية المتأخرة** ، ص٢٠ .

(٤٣) بلغ البؤس بين الفقراء مداه ؛ حتى ليذكر أحد المؤرخين ان امرأة من الكوفة كانت تقتفى اثر قافلة تجارية لتلتقط ما عساه يسقط من التمر فى ردائها الرث المهلهل . انظر : الاصبهانى : **مقاتل الطالبيين** ، ص٣٤٠ .

(٤٤) البغدادى : **الفرق بين الفرق** ، ص١٤٢ .

امهات الكتب الهللينية والشرقية على السواء ، فاطلع المسلمون على تراث الحضارات القديمة اليونانية والفارسية والهندية ، وأقبلوا على دراسة هذا التراث وتمثله بتشجيع من ذلك الخليفة المستنير . وأخذ الفكر الاسلامى يرتكن على أساس عقلى حيث شرعت المذاهب السياسية والدينية تقيم فلسفتها النظرية على ركائز منطقية .

وظهرت التيارات المختلفة فى هذا العصر فكان هناك تياران أساسيان احداهما عقلانى هيومانى تبناه المعتزلة رواد النظر العقلى فى الاسلام ثم تطور على أيدى الفلاسفة كالكندى والفارابى وابن سينا . اما التيار السلفى النصي فقد مثله الاشاعرة والحنابلة ووصل إلى ذروته على يد الغزالى وتصارع الاتجاهان صراعا مريراً لم يكن محض خلاف فكرى مذهبى بقدر ما كان تعبيراً عن مواقف سياسية واجتماعية .

وبديهى ان يواكب التشيع هذه النهضة الفكرية ويفيد منها فى صياغة معتقداته المذهبية ، ولما كان الشيعة حزباً مغلوباً على أمره ، فقد تبنوا التيار العقلى الانسانى فى مخاطبة الجماهير الساخطة على السلطة . ونحن نعرف ان الدعوة السرية الشيعية ركبها بنو العباس وحرموا ابناء عمومتهم من العلويين ثمار جهدهم ضد بنى امية ، لذلك حفل العصر العباسى الاول بثورات العلويين التى لم يتوان العباسيون فى قمعها بشدة وشراسة . وتعرض الحزب الشيعى لمحنة شديدة بسبب الاضطهاد العباسى من ناحية ولحدوث الانشقاقات بين العلويين من ناحية أخرى . الزيدية انقسمت على نفسها أيضاً إلى عدة فرق تتراوح أفكارها بين الاعتدال والغلو ، وكان هذا الانقسام مدعاة لفشل كافة ثورات الزيدية رغم كثرتها

وخطورتها .

أما الفرع الآخر الذى يمثله «الشيعة الامامية» فقد انقسم إلى فرقتين «امامية أثنى عشرية» و«اسماعيلية» وقد علا شأن الاسماعيلية حتى احتوا فى مذهبهم غالبية الاثنى عشرية . وعلى خلاف الزيدية عمد الاسماعيلية إلى الدعوة السرية المنظمة بعد فشل الثورات الزيدية الهوجاء .

فطن الاسماعيلية إلى خطورة التناقضات الاجتماعية فى العراق فى عصر تسلط الأتراك فكيفوا مذهبهم بما يتيح لهم استقطاب الطبقات المستضعفة . فأفادوا من التيار العقلانى فى نسج عقائدهم المذهبية ، ولم يجدوا غضاضة فى الأخذ من التراث الوثنى ما تضمنه من نزعات عقلانية انسانية(٤٥) ، كما تبنوا مطلب العدالة الاجتماعية للجماهير الساخطة فى العراق ، ومزجوا بين التيارين فى اطار مذهبى دينى ، ذلك ان منزلتهم الدينية السامية- باعتبارهم من آل البيت- أكسبت النزعة العقلانية والعدل الاجتماعى طابعاً دينيا مميزاً(٤٦) . ومن هنا يمكن تفسير رواج دعوتهم وشدة الاقبال عليها ، إذ كان للعامل الدينى أثره فى اعطاء

(٤٥) لعب التراث الفارسى دورا بارزا فى هذا الصدد . وافاد الاسماعيلية والقرامطة من حركة التنوير فى مدينة حران- مركز الصابئة- اذ كانت مركز اشعاع فكرى فى الفلسفة والفلك والطب .

(٤٦) كانت الايديولوجية الدينية ضروره اساسية لنجاح الثورات الاجتماعية فى هذا العصر ، فالاتجاهات العقلانية البحتة لم تصادف نجاحا ، ووصم روادها بالمروق والزندقة ، وهذا يفسر لماذا لم ينجح المعتزلة فى استقطاب الجماهير الساخطة رغم ما ينطوى عليه مذهبهم من جمع بين الاتجاه العقلانى والعدل الاجتماعى . كذلك فشلت الثورات الاجتماعية التى لم ترتكز على ايديولوجية دينية ، كثورة الفلاحين فى عهد المعتصم التى تزعمها المبرقع اليمانى سنة ٢٢٧هـ ، وثورة الزنج فى منتصف القرن الثالث الهجرى رغم ما احرزته الثورة من نجاح . انظر : الطبرى : جـ٨ ، ص٤٤ وما بعدهما ، عبدالجليل حسن : ثورة الغاضبين- مجلة الكاتب ، عدد ١١٧ ، ص١٥٤- ١٥٥ .

الثـورات الاجـتـمـاعـيـة اطارهـا الشـرعـى ، فـضـلاً عن مـضـمـونـهـا الايديولـوچى . وفى ذلك يقـول أحـد الدارسين(٤٧) «لا يعـرف التـاريخ الاسلامى مذهباً ثورياً لا يستند إلى أساس روحى أو حركة ثورية عـامة لا ترجع إلى الدين» ، وفى شئ من التفصيل قـال باحث آخر(٤٨) . . «كـان من المألوف فى العصور الاسلامية ان تظهر الجماعات الداعية إلى الثورة السياسية مستنيرة بالمذهب الشيعى فى سبيل نشر رسـالتها وتأليب رجـالـهـم إلـى ان يـستـتب لها الأمر فتسفر عن حقيقة أمرها . . ولقد كـان الـوتـر الشـيعـى من أهم هذه الاوتار الاسلامـية حساسية ، وأفـاد منـظـمـو الحـركـات الـسـيـاسـيـة منه فى بث دعـوتهم وتأليب الناس حـولهـم» .

وسـواء أكـانـت الدعـوة الاسـمـاعـيـلـيـة قـد احـتـوت الـثـورة الاجـتـمـاعـيـة فى العـراق ؛ أو ان الثـورة الاجـتـمـاعـيـة استترت بالدعـوة الشـيعـية لخدمة أغـراضـهـا ؛ فالثـابـت ان الـلـقـاء بـين الـدعوة والثورة قـد تـم وأسـفـر عـن نجـاح الثـورة ، التـى انـفـصلت عن الدعــوة الاسـمـاعـيلـيـة . مـا كـان للجـماهير الساخطة ان تحقق مطالبها ، فقد أذكـت الـدعوة فيها الوعى الثورى ، وأعطت الثورة مشروعية الانطلاق ، كـمـا ان الدعـوة الدينية وحدها لم تكن لتحقق أهدافها ما لم تضع وزناً لمسألة العدل الاجتماعى(٤٩) .

---

(٤٧) انظر : عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة - مقال بمجلة الشرق سنة ١٩٥٩ جـ ٤ ، ٥ ، ص٥٦٩ .

(٤٨) راجع : جبور عبدالنور : اخوان الصفاء ، ص ٢٥ .

(٤٩) اورد لويس عدة ابيات من الشعر فى هذا المعنى ، وهى :

تلوم على تركـى الصــلاة خليلـتى　　　فقلت اغربى عن ناظرى انت طالق

فـو اللـه مـا صليت للــه مفلسـا　　　يصلى لـه الشيـخ الجليـل وفائـق =

وعلى ذلك ، فقد ارتبطت الحركة القرمطية بالدعوة الاسماعيلية ، فكان الامام الاسماعيلى يقيم بسلمية - جنوبى حمص - مستتراً ، بينما يدعو الدعاة له فى الامصار . وكان داعيته بالعراق - ويدعى حسين الاهوازى - هو الذى اتصل بحمدان بن الاشعث الملقب بقرمط[٥٠] وجنده فى سلك الدعوة الاسماعيلية . واستطاع حمدان بث الدعوة فى سواد العراق والبحرين ، ولما استشعر القدرة على الاستقلال انفصل عن الدعوة وعمل لنفسه .

ومهما قيل عن أسباب الانشقاق[٥١] ، فالثابت ان الحركة القرمطية افادت من الدعوة الاسماعيلية وفوتت عليها غرضها فى احتوائها ، وهذا يؤكد ضآلة الجوانب الاعتقادية المذهبية بالقياس إلى المضمون الاجتماعى للحركة . والدليل على ذلك ان زعماءها لم يتورعوا عن اظهار ميلهم لخلفاء بنى العباس أحياناً ، ثم اعلان ولائهم للفاطميين فى أحيان أخرى وفقاً لمقتضيات الحال وحفاظاً على دولتهم من أخطار القوتين الاعظم . كما لم يتقاعسوا فى غزو أراضى الدولتين معاً حين كانت تسنح لهم الفرص[٥٢] والدارس لعقائد القرامطة ونظمهم

= لماذا اصلى اين ربعى ومنزلى وأين خيولى والحلى والمناطق
اصلى ولا فتر من الارض يحتوى عليه يمينى ؟ اننى لمنافق
بلى ان على الله وسع لم أزل أصلى له ما لاح فى الجو بارق

أنظر : **أصول الاسماعيلية** ، ص ١٩١ .

(٥٠) الطبرى : جـ ٨ ، ص ١٥٩ .

(٥١) عن هذه الاسباب راجع : محمد عبدالفتاح عليان . **قرامطة العراق** ، ص ٧٦ وما بعدها .

(٥٢) عن مزيد من التفصيلات راجع : ابن خلدون : **العبر** جـ ٤ ، ص ٩١ ، Veit, G: **Histoire de La Nation Egytienne.** p. 101 seq. جمال سرور : **النفوذ الفاطمى فى جزيرة العرب** ، ص ٣٤ وما بعدها .

يلمس اختلافات جوهرية بينها وبين العقائد والنظم الاسماعيلية رغم تأكيد بعض المؤرخين(٥٣) على ان «القرامطة أحد فروع الاسماعيلية» .

لاشك ان حمدان بن الاشعث- ذلك القروى النبطى- قد أوتى مقدرة فذة وذكاء ثاقباً أهله لرئاسة الجهاز السرى الاسماعيلى فى العراق خلفاً للحسين الاهوازى الداعية الاسماعيلى . وفى الفترة ما بين عامى ٢٦١هـ ٢٧٨هـ دأب على تنظيم الدعوة واحكام خططها . وفى عام ٢٧٨هـ أعلن الثورة على بنى العباس ودحر جيوشهم الواحد تلو الآخر ، واستطاع ارساء قواعد دولة مستقلة فى سواد العراق تولى حكمها حتى عام ٢٩٦هـ . وتطلع القرامطة للاستيلاء على بلاد الشام وأحرزوا عدة انتصارات فى هذا الصدد ، لكن العباسيين أفلحوا فى ايقاف توسعهم ثم القضاء على دولتهم بالعراق فى النهاية ، بينما أخفقوا فى اسقاط قرامطة البحرين فظلت دولتهم قائمة حتى سنة ٣٩٨هـ .

ونحن فى غنى عن سرد تاريخ القرامطة فى العراق والبحرين ، وما يعنينا هو ان نقف على عبقرية ذلك العمل السرى الذى أقام تلك الدولة لتظل شوكة فى جنبى الخلافتين العباسية والفاطمية ما ينيف على قرن من الزمان .

معلوماتنا فى هذا الصدد مستمدة من المصادر المعادية للقرامطة مثل كتاب «كشف اسرار الباطنية والقرامطة» للحمادى اليمانى وكتاب «فضائح الباطنية» للغزالى . وفيهما يتضح الخلط بنى الدعوة القرمطية والدعوة الاسماعيلية . حقيقة ان الدعوة القرمطية تأثرت إلى أبعد الحدود

(٥٣) انظر : ابن النديم : **الفهرست** جـ ١ ، ص١٨٧ ، المقريزى : **اتعاظ الحنفا** ، ص ١٠١ .

بالنظام السرى الاسماعيلى ، لكن كانت لها سماتها المميزة وقسماتها الخاصة . فالدعوة الاسماعيلية ذاتها تفاوتت فى تقاليدها ونظمها باختلاف البيئات التى قامت فيها ، «فالاسماعيلية فى سوريا تختلف عقائدياً وفلسفياً واجتماعياً عن الاسماعيلية فى اليمن ، والاسماعيلية فى فارس غير الاسماعيلية فى المغرب . وهكذا[٥٤] كذلك اختلفت الدعوة الاسماعيلية بتفاوت الازمنة «فنجد بين الاسماعيلية فى القرن الرابع وبين متأخريهم فى القرن الخامس الهجرى بونا بعيداً»[٥٥] .

ومع ذلك يمكن معرفة طبيعة الدعوة القرمطية ونظمها واساليبها ومدى تأثرها بظروف المجتمع وروح العصر . وأول ما يسترعى الانتباه ان قرامطة العراق والبحرين افادوا من «صابئة حران» من فلسفة دعوتها ونظمها . فلما كان للصابئة باع طويل في علم الفلك ؛ فقد كرّسه القرامطة لخدمة نظام دعوتهم[٥٦] . فاعتقدوا ان تدابير العالم منوطة بالكواكب السيارة السبع[٥٧] ؛ لذلك بدأت دعوتهم للأمام الاسماعيلي السابع . كما احتذت الدعوة القرمطية نسق الدعوة الاسماعيلية في تقسيم منطقة الدعوة الى اثنتي عشرة اقليم ، كل داعية فيه تحت امرته ثلاثون نقيباً ، يشرف كل نقيب منهم على أربعة وعشرين داعية . وهذا التقسيم قائم على أساس فلكى ، فالسنة تنقسم إلى اثنى عشر شهراً ، والشهر إلى ثلاثين يوماً ، واليوم إلى أربع وعشرين ساعة . هكذا أفاد

---

(٥٤) عارف تامر : **الاسماعيلية والقرامطة** ، ص٥٧٨ .
(٥٥) : آدم ميتز : جـ٢ ، ص٩ .
(٥٦) ابن حيون : **تأويل دعائم الاسلام** ، جـ١ ، ص٢٩٧ .
(٥٧) الغزالى : **فضائح الباطنية** ، ص١٦ .

القرامطة من الخبرة الفلكية فى استخلاص نظرة فلسفية للكون أثرت فى نظام دعوتهم ، ومن هنا يصدق قول[٥٨] ميتز ، «بتأثر القرامطة بالمذاهب القديمة التى كانت بالعراق» .

ولما استقل حمدان بن الاشعث بأمر الدعوة وصار «داعياً مطلقاً»[٥٩] ظل محافظاً على الفلسفة السبعية[٦٠] فجعل مراتب الدعوة سبعاً ، لكل منها بلاغ حسب رتبة الفرد فى البناء الهرمى التنظيمى . فالبلاغ الأول للعامة والثانى لمن فوقهم قليلاً ، والثالث لمن دخل فى المذهب سنة ، ثم يعطى بعد ذلك بلاغاً كلما طال بقاؤه سنة أخرى حتى يصل الى الدرجة السابعة فيتلقى البلاغ السابع[٦١] . والبلاغ الأخير يتضمن اسرار المذهب وحقائقه الاساسية[٦٢] .

ولعل اهم هذه الحقائق التى كشف عنها حمدان لخاصته من النقباء انه يدعو لنفسه وليس للإمام الاسماعيلى ؛ فى حين ان ما عداهم قد حجب عنهم هذا السر ، «فكان النقباء يعطون الدعاة خواتيم من الطين الأبيض مكتوباً عليها : محمد بن اسماعيل الامام المهدى ولى الله»[٦٣] حتى يقبل الاتباع على الدعوة لارتباطها بآل البيت .

وقد حرص حمدان على اختيار النقباء من أقاربه واصهاره[٦٤] ، ثم

(٥٨) **الحضارة الاسلامية** ، جـ ٢ ، ص٧٢ .

(٥٩) أى يقوم بالدعوة دون ان يتبع احدا . انظر : المؤيد فى الدين هبة الله الشيرازى : **المجالس المؤيدية** ، جـ ٦ ، ص٣٢٩ .

(٦٠) نعلم ان الاسماعيلية جعلوا مراتب الدعوة تسعا بدلا من سبع ، وهذا يدل على تمسك القرامطة بفلسفة التنظيم الفلكى على اساس ان الاسبوع سبعة أيام .

(٦١) ابن النديم : **الفهرست** ، جـ ١ ، ص٢٦٨ .

(٦٢) آدم ميتز : جـ ٢ ، ص٧٠ .

(٦٣) **المصدر نفسه** ، ص٧٢ .

(٦٤) محمد عبدالفتاح عليان : **قرامطة العراق** ، ص١٦٢ .

حدد لهم اقاليم الدعوة فانتشروا فيها(٦٥) . وكانت الصلة بينه وبينهم وطيدة ومحكمة ، ويعزى اليه استخدام الحمام الزاجل فى تبادل الرسائل(٦٦) مع هؤلاء النقباء .

اما الدعاة فكانوا على مرتبتين : الاولى «المستجيب» والثانية «المكاسر» . وقيل ان عبادان- صهر حمدان- وضع كتاباً فى شروط اختيار الدعاة عرف بكتاب «الحدود» حدد فيه صفات الدعاة ؛ كالعلم والتقوى والسياسة والمداراة والمخاتلة والقدرة على الجدل والخطابة . . الخ . .

فالداعى «المستجيب» وجب ان يكون ذكياً حسن المظهر قادراً على التأثير وجذب الاتباع ، فهو «أشبه بكلب الصيد الذى يجلب الطرائد» على حد قول بعض الدارسين .

فاذا ما تمرس فى الأمر واظهر كفاءة ومقدرة ؛ تحول إلى مرتبة «المكاسر» ؛ أى الذى يستطيع ان يكاسر حجج خصومه . ولذا وجب ان يكون عالما بالدعوة متبحراً فى العلم قادراً على منازلة شيوخ المذاهب الأخرى ومحاجاتهم وتشكيك العامة فى معتقداتهم المذهبية عن طريق تفنيد اسانيد شيوخهم . كما وجب ان يكون لبقا قادراً على اثارة المشكلات التى تمس حياة الناس ، والقاء مسئوليتها على أولى الأمر ، واقناعهم انه لا مناص للخلاص الا بالدعوة «للمهدى المنتظر» الذى يدعو

(٦٥) المقريزى : **اتعاظ الحنفا** ، ص١٠٣ .
(٦٦) آدم ميتز : جـ٢ ، ص٤١٦ .

اليه . وغالبا ما كان المكاسر يختار من شيوخ العصبيات القوية حتى تحميه وتشد ازره اذا ما حاقت به الاخطار ، او تلتف حوله وتدخل فى دعوته لعلو مكانته «فالناس على دين ملوكهم» .

ولم يترك حمدان للدعاة مطلق الحرية فى الدعوة ، انما حدد لهم الاساليب والوسائل ووضع لهم الخطط التى يلتزمون بتنفيذها . والمراجع السنية والشيعية (٦٧) تذكر مراحل تسعا يتبعها الداعية فى كسب الاتباع . . وهى التفرس ، والمؤانسة ، والتشكيك ، والتعليق ، والربط . والتدليس ، والتلبيس ، والخلع والسلخ . ونحن نرجح ان هذه المراحل كانت سبعا فقط جريا على الفلسفة السبعية فى التنظيم ، ونعتقد ان مرحلتي «التدليس والتلبيس» من نسج خيال خصوم القرامطة لتشويه دعوتهم ، فليس معقولا ان يصم القرامطة انفسهم «بالتدليس والتلبيس» . كما ان وضعهما بين مرحلتى «الربط والخلع» تدليس واضح ؛ فبدونهما يبدو التسلسل المرحلى منطقيا من ناحية ، ومتسقا مع روح النظام وفلسفته السبعية من ناحية أخرى .

وفى المرحلة الاولى - مرحلة التفرس - يختار الداعية بعين فاحصة الشخص المراد استقطابه للدعوة ، فيخاطبه بلغته المحببة ، مدخلا فى روعه انه على نفس مذهبه سنيا كان أو خارجيا أو شيعيا(٦٨) الخ . . متعاطفا معه فيما يعانى من مشكلات ، محاولا القاء تبعتها على الخلافة .

فاذا لمس منه استجابة زاد فى تودده اليه ومؤانسته وهون من أمر ما أشكل عليه مطمئنا اياه بأن الخلاص لا محالة آت على يد احد رجالات

---

(٦٧) الغزالى ، فضائح الباطنية ، الديلمى : قواعد عقائد آل محمد .

(٦٨) الغزالى : ص ٢١ .

آل بيت الرسول (صلى الله عليه وسلم) .

ثم بعد ذلك تأتى مرحلة التشكيك ، وفيها يرمى الداعى إلى تحرير التابع من معتقداته المذهبية ؛ فيربط بين المذهب السائد وبين الظلم الاجتماعى . . وينتهى إلى ان فساد سياسة الحكام ترجع لفساد مذهبهم ، فالتشكيك اذن يكون فى مذهب الدولة لا فى العقيدة الاسلامية ؛ كما يزعم مؤرخو السنة والشيعة .

وحين يتشكك التابع فى مذهب الدولة ويلح فى طلب مذهب بديل يتيح له من ازمته مخرجا ، يتريث الداعى حتى يتاكد من صدق عزيمته ، فاذا تبين له ذلك صارحه بضرورة أخذ العهدو الميثاق بالتكتم وعدم افشاء اسرار المذهب البديل . واذا تشكك الداعى فى نواياه اعرض عنه . لذلك تسمى هذه المرحلة «بالتعليق» ، اى التى يتعلق بها ويتوقف عليها دخول التابع فى الدعوة والانخراط فى سلكها .

فاذا ما اظهر التابع استعداده للالتزام بالطاعة لامام من آل البيت والاستجابة لأوامر الداعى وتنفيذها بدقة وتفان ؛ أخذ عليه الداعى عهداً بذلك وبمقتضاه يصبح مرتبطاً بالدعوة(٦٩) . ومن هنا عرفت هذه المرحلة «بالربط» .

---

(٦٩) وهاك نصه «يقول الداعى للمستجيب : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقة وذمة رسوله عليه السلام ، وما اخذ الله على النبيين من عهد وميثاق ، انك تستر ما سمعته مني وتسمعه ، وعلمته من امرى وامر المقيم بهذه البلد لصاحب الحق الإمام المهدى وأمور اخوانه وأصحابة وولده وأهل بيته ، وأمور المطيعين له على هذا الدين ، ومخالصة المهدى ومخالصة شيعته من الذكور والاناث ،والصغار والكبار ، ولا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا تدل به عليه الا ما اطلقت له ان تتكلم به أو اطلق لك صاحب الامر المقيم فى هذا البلد أو فى غيره ، فتعمل حينئذ بمقدار ما ترسمه لك ولا تتعداه ، جعلت على نفسك الوفاء بما ذكرته لك والزمته نفسك عهد الله وميثاقه ان تمنعنى وجميع من أسميه لك وابينه عندك مما تمنع منه نفسك ، وأن تنصح لنا وللامام وفى الله نصحا ظاهرا وباطنا ، والا تخون الله ولا وليه ولا احدا من =

ويرتبط بها بداهة مرحلة الخلع[٧٠] . وتعنى توقف التابع عن مباشرة تعاليم مذهبه السابق بعد إعلانه الدخول فى الدعوة . وليس- كما يزعم الغزالى- تخلى التابع عن التكاليف الشرعية .

وحين يثبت الداعى التزامه بتعاليم الدعوة ومباشرة شئونها ؛ يكون قد انسلخ عن مذهبه السابق وأصبح عضواً فى الدعوة القرمطية وبذلك يتم استقطاب العضو العامل فى الدعوة بعد اجتياز تلك المراحل السبع والتسليم ببلاغاتها . . ونجد لذلك سنداً فى رواية ابن النديم[٧١] عن «البلاغات السبعة» فى الدعوة القرمطية .

مما سبق يتضح بجلاء أن الدعاة كانوا يعولون فى دعوتهم على الربط بين القيم الدينية والعدالة الاجتماعية ، ومن هنا نجحوا فى كسب

= اعوانه وأوليائه ومن يكون منه ومنا بسبب من اصل ومال ونعمة ، وانه لا رأى ولا عهد تتناول على هذا العهد بما يبطله ، فان فعلت شيئا من ذلك وأنت تعلم انك قد خالفته ، فأنت برئ من الله ورسله الاولين والآخرين ومن ملائكته المقربين ومن جميع ما انزل من كتبه على انبيائه السابقين ، وانت خارج من كل دين ، وخارج من حزب الله وداخل فى حزب الشيطان وأوليائه ، وخذلك الله خذلانا بينا يعجل لك بذلك النقمة والعقوبة ان خالفت شيئا مما حلفتك عليه ، بتأويل أو بغير تأويل . فان خالفت شيئا من ذلك عليك أن تحج الى بيته ثلاثين حجة نذرا واجبا ماشيا حافيا . . وان خالفت ذلك فكل ما تملكه فى الوقت الذى تخلف فيه صدقة على الفقراء والمساكين الذين لا رحم بينك وبينهم ، وكل مملوك يكون لك فى يوم تخالف فيه فهم احرار ، وكل امرأة تكون لك أو تزوجها فى المستقبل فهى طالق ثلاثا ان خالفت شيئا من ذلك . وان نويت أو اضمرت فى يمينى هذه خلاف ما قصدت فهذه اليمين من أولها إلى آخرها لازمة لك . والله الشاهد على صدق نيتك وعقد ضميرك ، وكفى بالله شهيدا بينى وبينك . قال : نعم . فيقول المستجيب : نعم .

(٧٠) لا نعتقد فى صحة ما ذكره الغزالى عن مرحلتى «التدليس والتلبيس» ويعنى بهما التمويه على التابع ببعض المسائل الاعتقادية التى من شأنها جعله يتنصل من العبادات ويلتزم بتأويلات الائمة الذين أودع الله فيهم اسرار العلم . ومما يؤكد شكوكنا- فضلا عما ذكرناه سلفا- ان الديلمى يختلف مع الغزالى فى تسمية المرحلة الثانية اذ بينما يسميها الغزالي «التلبيس» يطلق عليها الديلمى «التأسيس» . انظر : **قواعد عقائد آل محمد** ، ص٤٢ .

(٧١) **الفهرست** ، جـ ١ ، ص٣٦٨ .

الانصــار . ولو كــانت الدعــوة مـذهـبـيــة فـقط لما قــدر لهــا النجــاح والانتشار[٧٢] ، فقد اعتمد الدعاة على القطاعات الفقيرة والطبقات الكادحة التى لم تكن التعقيدات المذهبية الملغزة تتفق وقدراتها العقلية[٧٣] لكن الجانب الاجتماعى الذى انطوت عليه الدعوة ممثلاً فى اقرار مبدأ العدالة صادف استجابة لدى الجماهير الساخطة من الفلاحين والعبيد المسخرين والعمال والمهنيين فى سواد العراق والبحرين بمدنه وقراه . ولا غرو فقد كان الدعاة يقدمون اليهم من الاموال ما يعينهم على مواجهة أعباء العيش وشظف الحياة ، فضلاً عن وعدهم بأنهم سيرثون أملاك سادتهم وجلاديهم من أهل الظلم والجور[٧٤] وأن هذه الاملاك التى ستئول اليهم تصبح لهم حقاً مشروعاً حسب الآية الكريمة «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين» .

لذلك نستبعد ما ذهب اليه أحد الدارسين[٧٥] من أن الجانب الاجتماعى فى الدعوة كان على حساب الجانب الدينى حيث أوهم الدعاة أتباعهم أن «الانبياء والسلاطين أنزلوا الجماهير إلى مستوى العبودية الاجتماعية» . ويبدوا أنه تأثر فى ذلك برواية للبغدادى[٧٦] تقول أن «القرامطة اعتقدوا أن الانبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا أصحاب نواميس ومخاريق أحبوا الزعامة على العامة فخدعوهم بنرنجيات واستبعدوهم بشرائعهم» . والبغدادى من كتاب الفرق الذين اعتبروا من خالف مذهب أهل السنة كافر زنديق .

(٧٢) الطبرى : جـ٨ ، ص٢٣٠ .
(٧٣) النويرى : جـ٢٣ ، ورقم ٥٨ .
(٧٤) المقريزى : **اتعاظ الحنفا** ، ص١٠١ .
(٧٥) راجع : عبدالعزيز الدورى : **تاريخ العراق الاقتصادى** ، ص٧٣ .
(٧٦) راجع : **الفرق بين الفرق** ، ص٢٨٨ .

والثابت أن القرامطة نددوا فقط بالحكام دون الانبياء وحسبنا شهادة رحالة زار بلاد البحرين فى عهد القرامطة واعترف- رغم عدائه لهم «بأنهم يعترفون بنبوة محمد(٧٧) وأن ألويتهم كانت تحمل آيات من القرآن الكريم تؤكد على مفهوم العدالة فى الاسلام ، وتدعو إلى تطبيقها» ، وفى هذا المعنى ذكر ابن الأثير(٧٨) أن علياً بن عيس وزير المقتدر العباسى- وكان صاحب ضياع واسعة- قبض على قرمطى وسأله عن سبب اعتناق المذهب القرمطي ؛ فأجابه قائلا «لما صح عندى أنه على الحق ، وانت وصاحبك- أى الخليفة- كفار تأخذون ما ليس لكم» . وفى ذلك دلالة ناصعة على أن الدعوة القرمطية كانت تنشد عدالة الاسلام وليس هدم شريعته ، بل استهدفت الاطاحة بالحكام لخروجهم على هذه الشريعة .

وقد وفى حمدان بن الاشعث بما عهد اليه أصحابه بعد قيام الدولة ، فقد توخى تطبيق العدالة الاجتماعية فى صورة مثلى فيما عرف بنظام «الالفة» الذى يعد تجربة اشتراكية فذة تثير الاعجاب . «إذ نزل الفرد عما يملكه للجماعة ، وأصبح ما يقدمه الفرد من خدمات للجماعة وما يبذله من نشاط فى نصرة دعوتها هو الذى يحدد مكانه ووضعه فى المجتمع» على حد تعبير باحث معاصر(٧٩) . ولا يخالجنا شك فى أن حمدان استوحى هذا النظام من تعاليم الاسلام ، والقرآن الكريم زاخر بالآيات التى تحض على الالفة والتعاون لصالح الجماعة ، قال تعالي «واذكروا نعمة اللّه عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته

(٧٧) سفرنامه- الترجمة العربية ، ص٢٢٥ .
(٧٨) الكامل ، جـ٨ ، ص ٨١ .
(٧٩) انظر : محمد عبدالفتاح عليان : قرامطة العراق ، ص٥ .

اخـوانـاً» ، «ولو أنفقت ما فى الأوض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن اللّه الف بينهـم انه عزيز حكيم» ، وتعاونـا على البر والتقوى ولّا تعاونوا على الاثم والعدوان» . . . . الخ .

وقد أورد النويرى(٨٠) معلومات مثيرة عن تلك التجربة الرائدة ، إذ يقول : «ثم فرض عليهم الالفة ، وهو ان يجمعوا أموالهم فى موضع واحد وان يكونوا فيه اسرة واحدة ، ولا يفضل أحد منهم صاحبه وأخاه فى ملك يملكه . واقام الدعاة فى كل قرية رجلا مختاراً من ثقاتها عنده أموال أهل قريته من بقر وغنم وحلي ومتاع وغيره ، وأخذ كل رجل بالاجتهاد على صناعته والتكسب بجهده ليكون له الفضل فى رتبته ، وجمعت المرأة كسبها من مغزلها ، والصبى اجرة نظارته للطير ، فلم يتملك أحد منهم الا سيفه وسلاحه» . ولم يختف ذلك النظام بعد سقوط قرامطة العراق انما استمر فى دولتهم بالبحرين ، وأثار اعجاب ابن حوقل(٨١) الذى قدم صورة واضحة عن نظام الحكم فى هذه الدولة . ويتضح انه كان أشبه بالجمهورية الديمقراطية(٨٢) منه بالملكية(٨٣) الوراثية .

ويخيل الينا ان حمدان قرمط لم يبتدع هذا النظام ابتداعا ، انما اجتهد فى تطبيق مفهومه للعدالة الاجتماعية فى الاسلام بما يتواءم وظروف مجتمع زراعى تجاري مستفيداً فى ذلك من الأفكار والآراء ذات الطابع

(٨٠) نهاية الأرب ، جـ ٢٣ ، ورقة ٥٨ .
(٨١) المسالك والممالك ، ص٩٥ .
(٨٢) عارف تامر : الاسماعيلية والقرامطة ، ص٥٧٥ .
(٨٣) محمد جمال الدين سرور : النفوذ الفاطمى فى جزيرة العرب ، ص٣٢ .

الانسانى فى الحضارات السابقة بما لا يتعارض ومبادئ الاسلام ، واجتهاده فى هذا الصدد أشبه باجتهاد عمر بن الخطاب حين شرع فى تنظيم الدولة الاسلامية بعد الفتوحات الكبرى[٨٤] .

ولم يكن هذا النظام متأثراً فى فلسفته بالعقائد الغنوصية النصرانية القائلة بتأليه الحكام على أساس «نظرية الحلول» كما ذهب ابن حزم[٨٥] ونقله عنه آدم مينز[٨٦] . كما لم يكن احياء للمذاهب الفارسية القديمة «كالمزدكية» وما تلاها من آراء «الخزمية» و«البابكية» الداعية إلى الاباحية والشيوعية فى المال والنساء كما زعم البغدادى[٨٧] فكل هذه الافتراءات من نسج خصوم الحركة كالبغدادى والغزالى والحمادى ومن نقل عنهم ، وكلهم رأوا فى الحركة تمثيلاً لجهود اصحاب العقائد التى غلبها الاسلام لتندس فيه فتقضى عليه أو تحل محله أما بشكلها القديم أو بشكل الحادى خالص[٨٨] .

وعلينا ان نناقش ما انطوت عليه تلك النظرة من غلو واسراف مع تبيان مدى تأثر الحركة القرمطية بالمؤثرات الاجنبية ، وكيف ان هذه التأثيرات لا تنال من الطابع الدينى الاجتماعى للحركة .

فالذين يتهمون القرامطة بالقول «بالحلول» و «التناسخ» ليسوا على صواب . فهذا الاعتقاد لم يكن ليخدم دعوتهم فى شئ

(٨٤) محمود اسماعيل : فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب ، مقال فى كتاب عمر بن الخطاب - نظرة عصرية .

(٨٥) الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، جـ ٢ ، ص ٧١ .

(٨٦) الحضارة الاسلامية ، جـ ٢ ، ص ٧١ .

(٨٧) الفرق بين الفرق ، ص ٢٨٤ .

(٨٨) لويس : أصول الاسماعيلية ، ص ١٨٨ .

«إذ ان حلـول روح أحـدهـم فـى ثـور وفـى غـيـره لا يـؤكـد صـحـة الدعـوة أو يوضـح سـمـوها»(٨٩) .لو ان القـرامـطة اعتقدوا بأن روح اللّـه حلت فـى الامـام الاسـمـاعـيلى لما خرجوا عليه واستقلوا بدعـوتهـم ، ولمـا ناصبـوا الائمـة الفـواطـم العـداء . واتهـام ابن حزم القـرامطة بتـأليـه حاكمهم أبى سعيد الجنابى لا يتفق وانقسام القرامطة عـلى أفـراد اسـرته شـيـعـاً وأحـزابـاً مـتنـافـسـة(٩٠) . والـقـول بـدعـوتـهـم إلـى الاباحيـة والـشيـوعـيـة الجنسـيـة ؛ زعم مردود فنده بعض الـدارسين المعـاصـرين مـن أمـثـال برنارد لويس ومـحـمـد عليـان وعبدالجليل حسن .

فـيـذكـر لويس(٩١) ان هذا الفـهم الخـاطئ منسوب إلى نـظام الملك- مؤلف سياستنامه - الذى اعتبر الحركة القرمطية امتداداً للمزدكية ، بيد ان المزدكـية نفسـها لـم تدع إلى الاباحـية . كـذلك يـعزى إلى تحامل مـؤرخ شيعى- هو ابن رزام- عـلى القرامطة لاسباب سياسية فنقـل عنهما من جـاء بعـدهمـا دون روية أو تمحيص . ونعـتقـد ان نظام الملك- وهو سنى المذهب- نظر إلى المرأة نظرة ازدراء فـاعتبرها مـخلوقاً فـاسـداً ومستودعاً للشـرور والاثام(٩٢) ، لذلك تجنى فى احكامـه على المرأة القـرمطيـة التى تبوأت مكانة سامية فى المجتمع ، فاعتبر سفورها وقيـامها بالعمل جنباً إلى جنب مع الرجل وتحملها كافة الاعبـاء والمسئوليـات على قدم المسـاواة ، اعـتـبـر ذلـك نوعـاً من الاباحـيـة المـرذولة . كـمـا ان نظام الملك كـان سنى

(٨٩) محمد عبدالفتاح عليان : ص ١٩٤ .
(٩٠) حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الاسلام السياسى** ، جـ ٣ ، ص ٣٤٥ .
(٩١) **اصول الاسماعيلية** ، ص ١٩٩ .
(٩٢) جرانفيل : **تاريخ الادب فى ايران** ، ص ٢٦٢ .

المذهب متعصباً لآراء الاشاعرة والحنابلة فضلاً عن كونه وزيراً للدولة العسكرية السلجوقية التى أسرفت فى اضطهاد الاحزاب الاسماعيلية .

اما ابن رزام الذى ادعى ان حمدان قرمط كان يجمع الرجال والنساء فى ليلة معلومة فيختلطون ، فكان مدفوعاً فى دعواه بتعصبه الشديد للمذهب الاسماعيلى الذى انشقت عنه الحركة القرمطية ؛ فوصمها بأبشع التهم على سبيل تشويهها والانتقاص من قدرها .

وينفى الاستاذ عليان عن القرامطة تلك التهم ؛ على أساس ان نظام الوراثة الذى حرص القرامطة على اتباعه والحفاظ عليه ، وما تبوأته المرأة فى المجتمع القرمطى من احترام ، وما عرف عنه من قوة الرابطة الزوجية ، كل ذلك لا يتسق ومنطق الاباحية(٩٣) .

اما حجة الاستاذ عبدالجليل حسن فقامت على أساس ان المزد كية والخرمية كانتا حركتين اجتماعيتين ثوريتين ، أعلنتا الحرب على نظام الطبقات واستهدفتا العدالة والمساواة ، وارتبط بتعاليمها الثورية رفض النظم الاجتماعية المتخلفة المرتبطة بنظام الطبقات المغلقة ، والتخفيف من غلواء قوانين الزواج لصالح الطبقات المستضعفة . فقد دعا «مزدك» إلى انه فى وسع الرجل ان يتنازل عن احدى زوجاته إلى رجل آخر مسه الاملاق . وهذا مبدأ انسانى - فيما نعتقد - أخذ به الرسول (صلى الله عليه وسلم) حينما آخى بين المهاجرين والانصار ، فكان الرجل من الانصار يطلق احدى زوجاته ليتزوجها المهاجر . كما فند الاستاذ عبدالجليل دعوى اباحية «الخرمية» - وتعنى مذهب اللذة حسب تفسير أعداء

(٩٣) راجع : **قرامطة العراق** ، ص ٢٠١ ، ٢١١ .

الحركة- على أساس تناقض الروايات فى هذا الصدد . ففى الوقت الذى زعم فيه البغدادى مثلا ان الخرمية يمارسون الشيرعية الجنسية ذكر فى موضع آخر «انهم بنو مساجد للمسلمين . وكانوا يعلمون اولادهم القرآن الكريم»(٩٤) .

قصارى القول ان التهم التى وجهت إلى القرامطة كالقول بالحلول والتناسخ ، والدعوة إلى الاباحات والمحرمات أمر لا ينفق وطبيعة الحركة وسجل تاريخها المشرف .

لكن الذى لا شك فيه ان التجربة القرمطية أفادت من ميراث الافكار المستنيرة فى النظم والنظريات الشرقية والغربية على السواء ، وكيفتها بما يتفق وطبيعة العصر ؛ دونما تعارض مع تعاليم الاسلام . ونعتقد ان القرامطة افادوا فى نشر دعوتهم وتنظيم مجتمعهم من النهضة العلمية وحركة الاستنارة فى هذا العصر ؛ فقد انعكس تقدم علم الفلك مثلاً عند صابئة حران على فلسفة دعوتهم السرية كما ألمحنا سلفاً . كذلك أفادوا فى ارساء نظمهم السياسية والاجتماعية من الآراء التى طرحها افلاطون فى «جمهوريته» ، والتى تأثرت بها الفلسفات الشرقية والغربية على السواء فيما بعد ، ووجدت صداها فى الفلسفة الاسلامية ؛ حتى ليذهب «سباين»(٩٥)إلى أن كتاب الجمهورية لافلاطون كان كتاب كل عصر ، استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوعاً .

حاول افلاطون فى «الجمهورية» تقرير الاصول الضرورية أو وضع

(٩٤) راجع : ثورة الغاضبين ، ص١٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ .
(٩٥) تطور الفكر السياسى ، جـ ١ ، ص٧٨ .

التخطيط الأمثل لقيام جمهورية مثالية أو «مدينة فاضلة» تنتفى كل الشرور والاثام التى زخرت بها المجتمعات المعروفة الى عهده ، بحيث تعم الفضيلة وتسود العدالة ويحدث الوفاق بين سكانها[٩٦] ، ومع ان افلاطون أفرط فى مثاليته ؛ كانت «جمهوريته» يوتوبية صعبة التحقيق . ومع انه تخلى عن كثير من آرائه عندما وضع كتابه «القوانين» إحساساً بهذا الافراط ، فقد احتذى الفلاسفة المسلمون حذوه وتأثروا بافكار إلى حد بعيد . واذا كانت جماعة «اخوان الصفا» التى نشأت فى منتصف القرن الرابع الهجرى - أى بعد قيام دولة القرامطة - قد صاغت كثيراً من رسائلها بوحى من آراء افلاطون فى الجمهورية ، فان فيلسوفاً اسلامياً كالفارابى الف كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» - قبل ظهور الدعوة القرمطية - على غرار جمهورية افلاطون . وغنى عن القول ان الفارابى مزج بين آراء افلاطون وفلسفة ارسطو ومبادئ الاسلام بما لا يدع للشك سبيلا[٩٧] وقدم صورة جديدة ليوتوبيا اجتماعية صعبة التحقيق . اما القرامطة فقد كانوا أول من طبق صيغة اسلامية مميزة . يتضح ذلك برصد أوجه التقارب والاتفاق بين آراء افلاطون الطوبوية وبين التجربة القرمطية .

لقد بنى افلاطون فلسفته على أساس فهمة للنفس الانسانية ؛ التى تجمع حسب تصوره بين قوى ثلاث : الناطقة والغضبية والشهوانية . لذلك رأى تقسيم العمل داخل جمهوريته بين طوائف ثلاث : جماعة

(٩٦) مصطفى الخشاب : تاريخ التفكير الاجتماعى وتطوره ، ص٢٥ . وراجع أيضا :

Madkoor: **La Place d'Alfarabi dans la philosophie Musulmane.**

(٩٧) المصدر نفسه ، ص٦٠ .

(٩٨) عن مزيد من التفصيلات راجع : سباين : ص ٢٨ وما بعدها ، الخشاب : ص ٢٠

الحكام ؛ وجماعة الحراس ، وجماعة المنتجين . وهذه الجماعات الثلاث يجب اعدادها وتنشئتها منذ الطفولة ، فبعد الحكام اعدادا خاصاً حتى يكتسبوا فضيلة الحكمة والحزم فيصيروا فلاسفة ، والحراس يغرس فيهم الشجاعة والمخاطرة ، والمنتجون ينشأون على فضيلة العمل والعفة والاعتدال . وهذه الجماعات جميعاً ترتبط برباط الأخوة والمساواة والتعاون على ما يكفل سعادة الجميع ليس الا . والتفرقة بينها قائمة على أساس تقسيم العمل ليس إلا ورأى افلاطون ان العدالة لا تتحقق مع وجود مبدأ الملكية ، لذلك دعا إلى الغائها باعتبارها شراً مستطيراً ، كما نادى بالشيوعية الجنسية بين طبقة الحراس ، لكنه عدل عنها بعد ذلك فى كتاب «القوانين» ، وأشاد بالنظام الأسرى وأكد على تعزيز الروابط العائلية(٩٨) .

فالى أى مدى انعكست هذه الفلسفة على التجربة القرمطية؟؟ تطالعنا المصادر بوجود طبقة مستنيرة عاقلة بيدها زمام السلطة ومقاليد الحكم ، رئيسها عادل غير مستبد يسترشد بجماعة الشورى التى عرفت «بالعقدانية»(٩٩)- أى أصحاب الحل والعقد- ومبدأ الشورى وهو عصب الديموقراطية السياسية فى الاسلام . وهذه الجماعة على قدم المساواة مع الحاكم الذى هو أحدهم .Primus inter Pares لا يمتاز عنهم فى شئ ويحكم بالعدل والانصاف ، وفق نصيحة اقرانه ، فهو السيد وهم «الاشيرة»(١٠٠) والجميع من رجال الدعوة المحيطين بأسرار العلم والحكمة . اليست هيئة الحكم هذه شبيهة بحكومة الفلاسفة- عند

(٩٩) ابن حوقل ، ص٢٥ - ٢٧ .
(١٠٠) لويس : ص ٢٥- ٢٧ .
(١٠١) الخشاب : ص ٣٣ .

افلاطون- التى أدركت المعانى الكلية للعدل والجمال والخير الأسمى ، ولا ينفرد واحد منهم بالسلطة بل تتولى جماعة الفلاسفة المشورة(١٠١)؟ .

كما تولى شئون القتال فى المجتمع القرمطى جماعة خاصة من المحاربين الذين كانوا يعدون منذ الطفولة اعداداً عسكرياً صرفاً وفق نظام للتربية متعارف عليه ؛ فكانوا يجمعون فى دور خاصة ويركبون الخيل ويتعلمون الفروسية وحمل السلاح ويذكر المقريزى(١٠٢) ان جماعة المقاتلة فى الاحساء بلغت عشرين الف جندى على استعداد للتضحية والفداء ، وكانوا فى شجاعتهم فى التقال مضرب الامثال(١٠٣) من الواضح اذن ان القرامطة تأثروا فى هذا الصدد بآراء افلاطون فيما يتعلق بطبقة الحراس التى كانت تعد منذ طفولتها اعداداً رياضياً فاذا بلغوا الثانية عشرة يزاولون التدريبات

---

(١٠٢) اتعاظ الحنفا ، ص٢١٦ .

(١٠٣) اتسمت حروب القرامطة بالعنف والقسوة ، وذلك يرجع إلى حماسهم الشديد لدعوتهم من ناحية ، ولما عانوه من بطش وتنكيل اعدائهم من ناحية أخرى . والمؤرخون يتحاملون على القرامطة ويصمون حربهم بالوحشية والميل الشديد لسفك الدماء ، ويتخذون من حادثة هجومهم على مكة ونقل الحجر الاسود إلى البحرين ذريعة لمزيد من التحامل . ومن المحقق ان هذه الحادثة كانت لها دوافعها السياسية ، ولم تعبر عن ميل طبيعى لدى القرامطة فى السلب والابتزاز ، أو عن رغبة فى اهدار المقدسات الاسلامية . لقد هدفوا من تلك الحملة الى اظهار الخلافة العباسية بمظهر العاجز عن الدفاع عن الاراضى المقدسة ، حتى انهم رفضوا اعادة الحجر الاسود الى الكعبة مقابل «خمسين الف دينا من الذهب عرضها العباسيون عليهم» (ابن خلدون : العبر جـ ٤ ، ص٨٩) . ثم اعادوه بعد ذلك عندما حققوا اغراضهم السياسية . والواقع ان المعاصرين لم ينظروا إلى هذا الحادث باعتباره حادثا جللا كما فعل الاحقون ، فقد انتهكت حرمة الكعبة مرتين وضربت بالمنجانيق فى العصر الاموى ، كما كان المتصوفة آنئذ يعتبرون الحجر الاسود وتقديسه ضربا من الوثنية . (انظر : آدم ميتز : جـ ٢ ، ص٦٤) . لذلك وجب على الدارسين التخفيف من غلوائهم والنظر إلى هذا الحادث على انه امر طبيعى املته طبيعة العصر وظروفه السياسية .

(١٠٤) الخشاب : ص ٣٠ .

العسكرية ويتفرغون للحرب تفرغاً تاماً(١٠٤) .

اما قطاع المنتجين فى المجتمع القرمطى فكان ينهض برسالته على خير وجه . وقد ذكر ناصر خسرو(١٠٥) ان ثلاثين الفاً كانوا يعملون فى الاحساء بالزراعة وفلاحة البساتين ، وان العمال والمهنيين كانوا ينتظمون فى جماعات متخصصة ، وحتى النساء والاطفال كانت لهم اعمال المحددة ؛ كما أشار النويرى .

كما كان القرامطة يقدمون العون لكل صاحب صناعة ينزل دولتهم ، ويعدون بيوتاً خاصة لسكناهم على حساب المجموع . فوجه الشبه من ثم كبير بين القوى العاملة بنظامها فى المجتمع القرمطى وبين آراء افلاطون عن تكريس طبقة خاصة للمنتجين تقوم على أساس من التفانى والعفة والتعاون والاعتدال(١٠٦) .

والوضع السامى الذى خظيت به المرأة فى المجتمع القرمطى ومساواتها بالرجل فى تحمل المسئوليات والاعباء(١٠٧) ، يقابله حرص افلاطون على مبدأ المساواة بين الجنسين . فلم يميز فى نظامه التربوى بين البنين والبنات ، وأدرك ضرورة استغلال كافة قوى المجتمع وتكريسها لخدمة الدولة(١٠٨) .

لذلك يمكن القول بأن القرامطة تأثروا إلى حد بعيد بآراء افلاطون حين اقاموا تجربتهم الاشتراكية فى العراق والبحرين ؛ بعد تكييفها مع

---

(١٠٥) سفرنامة ، ص٢٢٥ .
(١٠٦) الخشاب : ص ٢٧ .
(١٠٧) عليان : ص ٢٠٨ .
(١٠٨) الخشاب : ص ٢٧ .

الواقع الاجتماعى واكسابها طابعاً مميزاً يستند بالدرجة الأولى على مبدأ العدالة فى الاسلام .



حوار حول المنهج

١ ـ آراء معارضة

أثارت الدراسة اهتمام الدارسين والمهتمين بالفكر الاسلامى ، وأفسحت مجلة «روز اليوسف» صفحاتها لنشر تعليقات القراء . . وهى في الغالب الأعم تدور حول المنهج معارضة أو مؤيدة . ومن المفيد أن نثبت الأقوال المعارضة والردود عليها كما نشرت فى حينها ، ونكتفى بالاشارة إلى بعض الآراء المؤيدة بذكر فقرات مختارة من مقالات أصحابها . .

وأول من تصدى للمعارضة الاستاذ أحمد موسى سالم الذى كتب مقالاً بعنوان :

الحركات السرية فى تاريخ الاسلام ثورة مضادة

هاك نصه :

«فى العدد الماضى من روز اليوسف قرأت مقالاً للدكتور محمود

اسماعيل بعنوان «الحركات السياسية السرية فى الاسلام» . ولقد تعجبت لأول وهلة من وفرة هذه المعلومات التى يضج بها مقال الدكتور الكاتب ، والتى بدت لى فى تنوعها أشبه بأسماك الزينة الحمراء والفضية والصفراء وهى تسبح فى وعائها البلورى تحاول أن تنفذ منه . ولما كانت هذه المعلومات أو الأفكار خاطئة وخطرة من وجهة نظر مجتمع مسلم ومؤمن يناضل عن مصيره على أرضنا العربية ؛ فقد رجوت أن أعيد بقدر الامكان بعض جهد من سبقنى من المسلمين فى مواجهتها وتصحيحها ؛ فى ضوء الأمانة العلمية عند تحكيمها فى فهم طبيعة الاسلام وفهم تاريخ الامة العربية التى جاهدت عنه ، منبهاً الكاتب- إذا تقبل ذلك- إلى أن هذه الأفكار التى يحكيها عن غيره ، والتى يتصور أنها علمية وموضوعية ليست إلا تخلقات طفيلية وعدوانية للاسلام ، ولذلك فانها تموت بمجرد أن تلامس الواقع الحى الذى تريد أن تنفذ اليه . .

خلاصة المقال الطويل للكاتب أن الحركات السياسية السرية التى انتهت إلى هدم السلطة العربية على أرض الوطن العربى ؛ والتى ذكر منها القرامطة والاسماعيلية والخوارج- هى نضال مشروع فى نظره - ضد ما سماه بالملكية الوارثية الأموية والكسروية الدينية العباسية ، بل هى الاشكال المبكرة - فى نظره أيضاً- لليسار الاسلامى التقدمى . .

ولهذا المقال هدف بالطبع ، وهدفه هو اقناع المسلمين المعاصرين- بعد سرد كثير من الوخزات والمزاعم الشعوبية - بأن الاسلام ثورة تعتمد- على عكس طبيعته تماماً- على العمل السرى المنظم الذى أثبت به أمثال القرامطة والباطنية الاسماعيلية أن دعوة محمد بالقرآن والاسلام ثورة يسار . .

وقبل أن أخطو خطوة أبعد يحسن أن أعيد على مسامع الكاتب حقيقة أن الدراسة الموضوعية لقصة الدين الطويلة ، الدين الإلهى الحق ، تؤكد ابتداء من حياة ابراهيم إلى محمد صلوات الله وسلامه عليهما أن أروع المواقف فى جهاد الانبياء هى هذه العلنية الصادعة والمدوية بالدعوة إلى الله بغير رهبة أو أقنعة أو عمل سرى فى مواجهة سلطان الملوك المتألهين وصلف الطغاة المتجبرين . . وأن هذه العلنية المؤيدة بالبرهان والقوة هى جزء من طبيعة الدين فى تفسير الحياة ؛ ومن غايته فى احداث التغيير والتحول فى نفس الانسان بالايمان . .

فى مصادرة هذه الحقيقة الجليلة كالشمس ؛ يحشد الكاتب لطمسها مجموعة من هذه الافكار والمعتقدات الشعوبية القديمة والحديثة . . وحسبى فى هذا المجال أن أشير إلى بعضها فيما يلى :

- محاولة الكاتب أن يقدم التفسير الشعوبى الحديث للاسلام على أساس التفسير المادى للتاريخ ؛ وذلك حين يقدم فى هذه المحاولة تلخيصاً لكتاب «بندلى جوزي» واسمه «تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام» . .

يرى بندلى جوزى أن دعوة محمد هى مثال لثورة زعيم وطنى أحس بآلام العبيد والفقراء فقادهم فى وجه الارستقراطية الرأسماليه فى مكة . وهو كما ترى إسقاط ساذج وعقيم للفكر المادى على الإسلام ، ليس فيه ظل من الدراسة العلمية والموضوعية لتاريخ الدين وتاريخ العرب . فتاريخهما معاً يتجاوز فيما هو معلوم لنا آلاف السنين . .

- محاولة الكاتب فى سيره وراء بندلى جوزى أن يقسم المسلمين إلى يسار ويمين ، بينما الاسلام عند أهله ليس يميناً فى حقيقته أو يساراً ، بل هو

«علم يقينى» يتجاوز بقوانينه لتكوين وتنمية الفرد والمجتمع نظريات اليسار للتقدم ، كما يرفض حبائل اليمين للقهر . بل ان الاسلام الحق- إذا كان لابد من القياس بالمنطق المادى- هو كله يسار بالنسبة لهذا اليمين الالحادى الرجعى المتمثل فى هذه الحركات السرية القرمطية والاسماعيلية التى يشيد بها الكاتب من حيث هى ثورات مضادة للاسلام . .

- محاولة الكاتب وهو يعترف أن القرامطة وغيرهم أضافوا إلى أفكارهم أصولاً غير اسلامية من هيلينية يونانية ، واسرائيليات غنوصية ، وشرقيات وثنية ؛ أن يدافع عنهم بعبارات عصبية وغير أمينة علمياً ، وذلك حين يتهم بجسارة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الأول بأنها قامت بدعوتها على آثار حضارات أخرى ، وأن امبراطورية الاسلام قد اعتمدت فى ثقافتها وحضارتها- كما يقول الاستشراق الصهيونى- على مكتبة الاسكندرية وأديرة النصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرادشتية . .

فهل هذا كلام؟

- محاولة الكاتب أن يجعل كلمة «القرامطة» فى مقاله نغمة متميزة فى نشيده الشعوبى الذى يطرح به مفهوماً غريباً على الدين ومكذوباً فى التاريخ ، وهو أن القرامطة ثوار مسلمون يناضلون عن الحرية داخل «كوميونات» هى فى نظره الصورة المثلى للعمل الثورى المنظم فى الاسلام . هذا مع ما هو معلوم من أن «القرمطة» كانت إحدى الحركات السرية للتسرب الاستيطانى داخل الوطن العربى بهدف غزوه من الداخل فكرياً وعقائدياً تمهيداً لغزوه عسكرياً من الخارج . .

والقرامطة كما يقول الأب انستاس الكرملى فى تفسير نسبتها إلى زعيمها حمدان بن قرمط من كلمة «قرمطونا» الآرامية ومعناها «المدلس» أو «الخبيث» . فهل كان اليسارى حمدان بن قرمط خريج السراديب السرية للثورة المضادة للاسلام فى مدينة «سلمية» مدنساً أم تقدمياً؟

لقد كان القرامطة فى تاريخهم الدموى السرى مدلسين مأجورين للغزو الأجنبى وثورة مضادة للاسلام ، ولذلك فانهم فى تخطيطهم للغزو الاستيطانى عملوا على ذبح المسلمين ونهب الأموال وإباحة الفواحش ، وشيوعية النساء ، ومحاولة هدم الكعبة ، والترويج لزعامات خفية يزعمون لأصحابها عصمة وألوهية . فهل يمكن أن يكون هذا من يخاطب المسلمين - من غير تدليس - عملاً تقدمياً؟

وبعد . . فاننى لا أطمع فى أن أغير أفكار الدكتور محمود اسماعيل بقدر ما أرجو أن يعيد النظر فى قيمة الأدلة والمعلومات التى يعتمد عليها ، وبقدر ما أحب أن يتأكد من أن العمل العربى التقدمى المعاصر بعد ثورة مصر سنة ١٩٥٢ والعمل الفدائى الذى يستند اليه - وهما يستندان معاً إلى زيادة الوضوح والفهم والتمسك بطبيعة الايمان وحقيقة الاسلام- يقومان جميعاً على العلنية والوضوح وعلى الأمانة العقائدية والنقاوة الثورية ، وليس على العمل السرى أو التسرب الخفى . .

على أن أعظم ما أرجوه أن يدرك جميع من قرأوا ذلك المقال مخاطر ما فيه . ومدى حاجتنا فى هذا العصر إلى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الأصلية على أساس من الفهم السليم للاسلام وللتاريخ العربى . . وبذلك يتخلص المثقفون من عادة الرقص بأفكارهم دائماً على نغمتى

القوتين الأعظم : اليمين . . أو اليسار .

★ ★ ★

وكان تعقيبنا على نقد الاستاذ أحمد موسى سالم فى مقال بعنوان :

نقد المنهج بلا منهج

نصه كالتالى :

كنت عازفاً عن الرد على الاستاذ أحمد موسى سالم أول الأمر . وكان تصورى ان الدخول فى مساجلات فى هذا الصدد نوع من السخف الذى لا يسفر إلا عن مهاترات لا طائل من ورائها .

لكنى أيقنت أخيراً ضرورة التعقيب للكشف عن زيف من يزعمون لأنفسهم القدرة على «المواجهة والتصحيح فى ضوء الأمانة العلمية» ، ومن ينصبون أنفسهم - بالباطل - مدافعين عن الإسلام - والإسلام فى غنى عن جهودهم بالطبع - شاهرين سلاح الارهاب مسيئين فى ذلك إلى سماحة الاسلام مخالفين منهجه القويم فى المحاجاة «بالعبرة والموعظة الحسنة» .

وبنفس منهج الاسلام الحنيف أناقش الاستاذ سالم :

وأول ما أنبه اليه انه لم يستطع إدراك ما يقصده الكاتب باليمين واليسار ، وخلط بين الاسلام كعقيدة سامية وبين النظام السياسى للعالم الاسلامى فى عصرى بنى أمية وبنى العباس ، ومن هنا انزلق إلى تصور خاطئ مؤداه ان نقد نظام الخلافة يعنى مساساً بالاسلام ، ناسياً ان الخلفاء

بشر يخطئون ويصيبون ، ومنهم كان العادل والظالم ، والتاريخ يضعهم جميعاً فى دائرة النقد باعتبارهم حكاماً سياسيين لا أئمة معصومين ، «فالنتائج التى ترتبت على سياستهم- كما يقول الدكتور طه حسين- كانت اكبر واوسع واضخم من هؤلاء الأشخاص» . .

انظر إلى ما جاء فى «شرح نهج البلاغة» لابن ابى الحديد « . . . كان الصحابة انفسهم ينقد بعضهم بعضاً . . ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التى لا يصح فيها نقد ، لعلمت ذلك من حال نفسها . . وكان التابعون يسلكون بالصحابة هذا المسلك ويقولون فى العصاة منهم هذا القول» . فاذا جاز نقد سياسات اجلة الخلفاء الراشدين ، افنضع «الملكية الأموية» و «الكسروية العباسية» فوق مستوى النقد؟؟

فاين يزيد بن معاوية الفاسق . . والوليد السكير ، وأبو العباس السفاح ، والامين الماجن . . الخ . . اين هؤلاء من أبى بكر بسابقته ، وعمر بعدله ، وعلى بفقهه؟ ان الآثار السيئة التى تمخضت عن سياسات الكثيرين من الخلفاء الأمويين والعباسيين تسوغ لنا ان نضعهم فى ناحية اليمين ، وان نضع مخالفيهم من القوى المعارضة التى ناضلت من أجل العدالة التى دعا اليها الاسلام ناحية اليسار- لا الثورة المضادة- دون ان يكون فى ذلك أدنى مساس بالاسلام كما تصور الاستاذ سالم .

- ومن هذا التصور الخاطئ انتهى الاستاذ سالم إلى تخريج أكثر خطأ ، فقد أول قولنا بمشروعية العمل السرى لقوى اليسار على انه محاولة منا « لاقناع المسلمين المعاصرين بأن الاسلام ثورة تعتمد على العمل السرى المنظم» . ونحن لم نقل هذا ، وما رددناه هو ان النشاط

السرى كان أسلوباً للعمل فى مواجهة عدو ذى بأس شديد ، فما دخل الاسلام هنا؟؟ ! ! وجره ذلك إلى مغالطة أخرى حين نفى مشروعية هذا الأسلوب . . . «فأروع المواقف فى جهاد الانبياء هى العلنية الصادعة والمدوية . .» حسب قوله . واسأل الاستاذ سالم عن تفسير لتلك الحقيقة التى يعيها تلاميذ المرحلة الابتدائية وهى مرحلة الدعوة السرية التى استمرت قرابة أعوام ثلاثة كان النبى (صلى الله عليه وسلم) خلالها يدعو إلى الاسلام فى الخفاء حتى جاءه أمر ربه ، «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين . . انا كفيناك المستهزئين» ، وهل يستطيع الاستاذ سالم ان يجادل فى قوله تعالى «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ، ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ الا ان تتقوا منهم تقاة» ، الا تتضمن تلك الآية الكريمة تبرير «التقية»- وهى العمل السرى- فى مواجهة خصم غشوم؟ .

- تخبط الاستاذ سالم فى صياغة اصطلاحات من نسج خياله ، والصقها بالكاتب متهماً اياه بالشعوبية ، والمادية فقال ان الكاتب يتبع منهج «التفسير الشعوبى الحديث للاسلام وان هذا التفسير المشبوه هو بعينه التفسير المادى للتاريخ» ! ويقينى انه بهذا الفهم لايدرك معنى الشعوبية ولا كنه التفسير المادى للتاريخ .

فالشعوبية قوامها العصبية والعنصر والسلالة وهدفها الاقليمية والقومية ، والمادية التاريخية محورها البناء الطبقى ونظرتها شمولية عالمية . والشعوبية كمصطلح تاريخى تمثل رد الفعل من جانب الموالى - وهم المسلمون من غير العرب - فى مواجهة السيادة العربية فى العصر الأموى . وكان لها جناحان أحدهما معتدل يضم المستنيرين الذين

يطالبون بالتسوية بين الشعوب كافة وفق مبادئ الاسلام ، والأخر متطرف يقول بالتمايز العنصرى . فكيف يمكن التوفيق بين الشعوبية بقوامها العنصرى والمادية التاريخية باساسها الطبقى؟ هذا لايمكن الا فى خيال الاستاذ سالم .

والكاتب فى منهجه لا يأخذ «بالواحدية» فى تفسير التاريخ ، انما اتبع فى تحليله نظرة شمولية تضع فى اعتبارها العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية كافة متفاعلة جميعاً متضافرة على خلق الحدث التاريخى . وتلك نظرة ليست - بالضرورة - مادية جدلية ، فهو منهج أخذ به المؤرخ المسعودى فى كتابه «مروج الذهب» . . الذى شرح فيه «أحوال الامم والآفاق . . . وذكر نحلهم وعوائدهم ، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم» . كما ذكر ابن خلدون نفسه الذى فلسف التاريخ حين عالجه باعتباره «علم العمران البشري» . وهذا المنهج طبقه بعض المستشرقين فى دراسة التاريخ الاسلامى ، ولم يكونوا بالضرورة ماركسيين . وليرجع القارئ إلى دراسات كايتانى الايطالى وماسينيون الفرنسى وبرنارد لويس الانجليزى ليتحقق من صدق ما نقول . ان الاستاذ سالم حين اتهم الكاتب بالشعوبية والمادية انما هدف إلى كيد غير مقبول ، والكيد مردود إلى نحر صاحبه ؛ فمقاله ينطق بالشعوبية حين يتحدث عن السلطة العربية على أرض الوطن العربى ، فى عصور كان الاسلام فيها- لا العروبة- طابعاً غلاباً .

- يمضى الاستاذ فى افتراءاته ، واسأله هل كان أميناً وهو يحرف أقوال الكاتب وينسب اليه ما لم يقله؟ هاك مثالا . يقول اننى «اتهم بجسارة شعوبية مجتمع مدينة الرسول ودار الاسلام الاولى بانها قامت بدعوتها

على آثار حضارات أخرى ، وان امبراطورية الاسلام اعتمدت فى ثقافتها وحضارتها على مكتبة الاسكندرية واديرة النصارى وبيع اليهود» . . . وليرجع القارئ إلى ما ذكرناه بالحرف الواحد اذ نقول . . «نحن لا ننكر افادة اليسار الاسلامى من التراث الهللينى والاسرائيليات والمشرقيات» . وشتان ما بين معنى الاعتماد ومعنى الافادة . وفى موضع آخر أكدنا معنى الافادة حين قلنا : «والفكر الاسلامى عموماً والسياسى بوجه خاص لم يكن بوسعه ان يغلق عينيه عن التجارب التى سبقته والتى كانت موجودة بالفعل فى دار الاسلام» . وهنا ننبه إلى اننا قلنا الفكر الاسلامى بمعنى الفلسفة وعلم الكلام ، ولم نقل الدعوة الاسلامية كما يذكر الاستاذ سالم . انه يقصد بذلك ان يدمغنا باتهام خطير ، فيقوّلنا أقوال بعض المستشرقين من امثال بيكر وجولد تسيهر وجريجوار الذين تحاملوا- فى تعصب مقيت- على العقيدة الاسلامية واعتبروها محاكاة وتقليداً ممسوخاً لبعض النحل النصرانية الشرقية . وأحب ان افوت عليه غرضه فاحيطه علماً بأننا كتبنا ابحاثاً ودراسات ناقشنا فيها تلك الآراء وفندنا مزاعم اصحابها بالحجة والبرهان ؛ ويستطيع الاستاذ سالم ان يرجع اليها . .

لقد أخطأ الاستاذ سالم فى فهم مصطلح «دار الاسلام» فاعتبرها «مدينة الرسول» . و «دار الاسلام» تعنى العالم الاسلامى برمته تمييزاً له عن مصطلح «دار الحرب» وهى البلاد غير الاسلامية . اما مدينة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فعرفت «بدار الهجرة» . وليرجع الاستاذ سالم إلى كتاب «الاحكام السلطانية» ليتعرف مفاهيم تلك المصطلحات قبل ان يورط نفسه ويلقى بالتهم جزافاً .

- كلام الاستاذ سالم عن القرامطة محض هراء . فهو يقول ان «القرمطة كانت احدى الحركات السرية للتسرب الاستيطانى داخل الوطن العربى . . تمهيداً لغزوه عسكرياً لصالح سلطة اجنبية» .

وأود ان اصحح له بعض المعلومات ، فزعيم القرامطة لا يسمى «حمدان بن قرمط»- كما يذكر- وانما حمدان بن الاشعث . وقرمط لقبه لا اسم ابيه . والكلمة ليست مأخوذة عن الارامية بمعنى «المدلس» كما نقل عن الاب انستاس الكرملى . فالتفسير اللغوى لا يعتد به امام التفسيرات المنبثقة من الواقع التاريخى والتى تتسق وطبيعة الحركة ، والباحثون فى التاريخ الاسلامى يأخذون بتفسير المستشرق «ايفانوفا» القائل بان كلمة «قرمط» معناها الفلاح ، وان هذا المعنى لا يزال يستخدم إلى الآن عند سكان جنوب العراق ، وهو يتفق وطبيعة الحركة ، فقد كانت فى جوهرها «ثورة الفلاحين» .

وتحامل الاستاذ سالم على القرامطة فاتهمهم «باباحة الفواحش . . . وشيوعية النساء» ، وهو اتهام معاد ومكرر ، درج عليه اعداء الحركة من المؤرخين الرسميين ، وهو زعم فنده برنارد لويس فى رسالته للدكتوراه عن اصول الاسماعيلية ؛ على اساس المكانة السامية التى تبوأتها المرأة فى المجتمع القرمطى . كما دحضه باحث عربى معاصر هو الاستاذ محمد عليان فى رسالة للماجستير عن «قرامطة العراق» . فبعد دراسة نقدية للمراجع انتهى إلى القول «لا نستطيع ان نؤيد انتشار هذه المساوئ ، إذ ان انتشارها يؤدى إلى وهن الرابطة الزوجية بينهم ، ولم يكن ذلك ملحوظاً فى حياتهم ، فقد وقفت ابنة زكروية من اخوتها حين قتلوا زوجها موقفاً يدل على تماسك الرابطة الزوجية . . . هذا فضلا عن ان الاباحية المشار

اليها كان من شأنها ان تضعف الانساب بين القرامطة بل تقضى عليها قضاء تاماً ، وهذا ما لم نلحظه عند قرامطة العراق ولا عند غيرهم من طوائف الاسماعيلية» .

- ان دعوة الاستاذ سالم إلى تجديد عناصر ثقافتنا من منابعها الاصلية ؛ دعوة طيبة . لكن هذا التجديد لا يمكن ان يتم بالروح والعقلية الرجعية ، فنحن فى حاجة ماسة الى قراءة جديدة للنصوص القديمة ، وهو أمر دعا اليه الدكتور حسين مؤنس حين طالب باعادة كتابة التاريخ الاسلامى ، كما أشار اليه الاستاذ عبدالرحمن الشرقاوى فى مقاله عن «الدم والحق فى الاسلام» فى العدد ٢٣١٣ من مجلة روز اليوسف .

- اخيراً ، أعلن أسفى عن قبول رجاء الاستاذ أحمد موسى سالم بمعاودة النظر فى الافكار التى طرحها مقالى ، بل أنصحه بأن يقرأ لسنوات طويلة- أطال اللّه فى عمره- ثم يعاود قراءة المقال ، عسى اللّه ان يوفقه إلى فهمه .



عقب الاستاذ أحمد موسى سالم على التعقيب السابق فى مقال بعنوان :

القرامطة ليسوا مسلمين ولا اشتراكيين

نصه كما يلى :

كان محموداً من الدكتور محمود اسماعيل- رغم بعض كلماته

النابية- ان يتراجع فى تعقيبه على كلمتى عن بعض ركائزه ومقدساته الفكرية التى غالى بها فى مقالاته السابقة . فلقد أحس بوطأة التلازم بين تبشيره بتجربة القرامطة فى هذا العصر ووصمه بالفكر الشعوبى . كما انه لم يجد مخرجاً من تأكيدى له ان المنهج الذى يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسى بندلى جوزى ومدرسته ، فلجأ إلى المواربة والتنصل وهو يسألنى فى تعقيبه لمجرد المكابرة حيث يقول «كيف يمكن له ان يوفق- فى منهج واحد بين الشعوبية بقوامها العنصرى والمادية التاريخية باساسها الطبقى؟» . . . والاجابة البسيطة التى يعلمها ولا يعترف بها هى ان مستشرقى المادية التاريخية قد تبنوا كل المزاعم الشعوبية للحركات السرية الاسماعيلية ، واعتنوا بتنظيم القرامطة لاسباب ظاهرة ، ثم أدخلوا هذا الفكر الشعوبى كله فى صياغة جديدة أساسها- رغم بعض التنازلات- هو المادية التاريخية ! . . فهذا هو تفسير ما لم يستطع الدكتور فهمه من اتحاد الشعوبية بالمادية التاريخية فى منهج واحد جاء هو- مع كثيرين غيره- فنقله على انه من شوامخ العلم ! !

ومضى الدكتور فى خطة التراجع الملفوف فتبرأ من نسبة منهجه فى تفسير التاريخ الاسلامى إلى المادية التاريخية ، وحاول ان يقول ان منهجه الشمولى هو اجتهاده الخاص ، ثم رأى ان يعززه فقال انه نفس فلسفة ابن خلدون فى كتابة التاريخ بعد تطويرها ! ولكن اقدامه تسوقه اخيرا الى المنبع المقدس فى نظره ، فيقول انه منهج الكثير من المستشرقين وان لم يكونوا بالضرورة ماركسيين !

لذلك كانت رحلة التعقيب التى خاضها الدكتور ضد نقدي لطرق تفكيره ونتائج هذا التفكير فارغة مملة . لقد كانت فارغة أساساً من الجواب

المطلوب ؛ وهو بيان كيف استحل لنفسه وهو مدرس تاريخ ان يبشر بالقرامطة ثواراً ومناضلين ، وانهم تجربة ناجحة لنظام اجتماعى استوحى عدالة الاسلام ، وانهم يمثلون يسار الاسلام المتقدم ، واشتراكية العمال والفلاحين؟

لم يجب الدكتور على هذه الاسئلة الاساسية ، ولاعلى تأكيدى له انه استقى علمه ومعلوماته عن القرامطة من كتاب بندلي جوزي «مع الحركات الفكرية فى الاسلام» . . . وبذلك يضيع تعقيب الدكتور فى الهواء ، ويبقى مطالبا من جميع المفكرين الاسلاميين بتفسير للتاريخ الاسلامي على أساس المادية التاريخية التى تطرح عامل الدين وتهمله ، وتبحث فقط عن العوامل الاقتصادية بمفهومها لحركة التطور الاجتماعى؟

ولكن الدكتور محمود اسماعيل لم يضيع تعقيبه فى الهواء ، فقد وجد ان من المفيد له ان يشغل فراغه باتهامي بالجهل والافتراء والرجعية ، نفس الاسلحة المبتذلة التي يستخدمها الماديون غير العقائديين من موالي اليسار الانتهازي المهجن ! . .

ويمضي الدكتور الذي أعطى ظهره للجواب المطلوب يعطيني درساً خصوصيا فى ان كلمة «قرمط» معناها فلاح ، وليس معناها «المدلس» ، لانه هكذا قال المستشرق ايفانوفا . اذن فحمدان القرمطي معلم القرمطية هو حمدان الفلاح ، أما قول الأب العربي انستاس الكرملي عالم اللغات بان «قرمط» تعني «المدلس» و«الخبيث» ليس صحيحاً ؛ لان ايفانوفا الذي يرطن بالعربيه ولايعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية هو الأصدق عند الدكتور !

وتبلغ الطيبة والسذاجة بالدكتور حدا يعلمنى فيه مشكوراً معنى «دار الاسلام» وما يقابلها من «دار الحرب» ، وهى من المصطلحات العربية الاسلامية فى العهدين الأموى والعباسي التى هدمها القرامطة والاسماعيلية وعكسوها ، فجعلوا دار الاسلام هى دار الحرب ، ودار الحرب هى دار الاسلام !

وينسى الدكتور أويتناسى ان الكلام عن «دار الاسلام» ورد في ردي على احدى فكرياته الخطرة ؛ وهي قوله «افادة القرامطة وغيرهم من الاسرائيليات والهيلينات والمشرقيات» ، وانه يعمم هذه الظاهرة على مبدأ تزواج الاضداد الفكرية ، ويكرر أقوال المستشرقين المعادين بان الحضارة الاسلامية أفادت من العناصر الغريبة عنها فى مكتبة الاسكندرية وأديرة النصارى وبيع اليهود ، بحيث ينطبق هذا بالتعميم لرأي الدكتور على دار الاسلام الأولى فى«مدينة الرسول» التى كانت محاصرة بهذه الثقافات عبر الاديرة ، وعلى طريق القوافل ، كما أن هذه الافكار كلها كانت كامنة بداخلها فى حصون اليهود المعروفة !

لقد رفض الدكتور الاجابة حرجاً أو ترفعا ، وعلى ذلك أصبح من المفيد له- وان كره ذلك- ان أضعه أمام مصدر علمه المنتهي حول القرامطة . . من المفيد ان أقدم صورة من منهجه الشمولى فى تفسير التاريخ الاسلامي فى مقتطفات من كتاب المستشرق الماركسي بندلي جوزي مع الحركات الفكرية فى الاسلام ،ليعلم ان مدرسة هذا المستشرق ، هى الأصل وهو الصورة . . هي المنهج وهو ناقل المنهج !

فلقد أصدر بندلي جوزي كتابه المذكور الشهير ١٩٢٨من القدس

فأصبح منهج هذا المستشرق ، الاستاذ السابق بجامعة باكو الروسية مدرسة لتفسير التاريخ الاسلامي تفسيرا مادياً تاريخياً ، يطرح الدين جانباً ، ويركز على العوامل الاقتصادية ، ويهتم بالمبالغات التي تؤيد غايات هذا المنهج الذي أخذ به المفكرون الماركسيون مثل يوري ايفانوفا ، الذي طبق هذا المنهج نفسه على دراسة الصهيونية فعزلها عن المؤثرات الدينية الأولى واعتبرها فقط مجرد «شوفينية نزاعة للحرب والعداء للشيوعية» . وبذلك أخفى أخطر مهيجاتها التي لازمتها أربعين قرنا من الزمان . ومن تلامذه هذه المدرسة الماركسي «روجيه جارودي» الذي زار مصر من سنوات وبشر المسلمين أيضاً بتجربة القرامطة . . ورد عليه يومها بعض المفكرين الاسلاميين .

والبداية فى كتاب بندلي جوزي مثيرة ؛ مثل كلام الدكتور محمود اسماعيل . فهو يهدي كتابه الى «الشبيبة العربية الناهضة ، الى الذين حرروا عقولهم من تأثير الخرافات الاجتماعية والدينية والقومية» ! !

ويعد ان يعطي المؤلف اهتمامة بالاسماعلية الذين يصفهم بانهم كانوا يؤولون الدين واحكامه وشعائره تأويلا يؤدي إلى نفيها ، يتحدث عن القرامطة فيقول فخورا بهم «انهم عظم من عظام الاسماعيلية ، ولحم من لحمهم لا يختلفون عنهم» . . ويصفهم بانهم زعماء الشيوعية فى عصرهم . . وانهم حاولوا سنة ٨٩٧م تحقيق برنامجهم الاشتراكي ففشلوا ! .

وتدور الاوصاف الخيالية فى كتاب «بندلي» عن اشتراكية عصابات القرامطة ؛ فيتحدث عن المال المشاع فى قراهم ، وان كل ما يشتغل به

النسـوة والاطفـال يذهب إلى شـيـخـهـم . ثم يذكـر بـالاعـجـاب- وهو الماركسي المادي- هذه الضريبة التي يدفعها كل راغب الى الانضمام اليهم ثمناً لما كانوا يسمونها عشاء المحبة ، وهو كما افهمهم حمدان المدلس من غـذاء الجنة ! الذي كـان يـصل اليه تـواً من «امـام الزمـان» . . اله القـرامطة البشري ! !

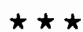
ثم يتـحـدث بندلي عن القـرامطة والدين ؛ فـيـذكـر من فظائعـهـم التي حاول التخفيف منها وان كان مقتنعا بها قوله : و«كان أبو طاهر الجنابي- زعيم قرامطة البحرين - لا يدع في الحقيقة فرصة تسنح أو سنة تمر الاو استفاد منها ، فكان يتعرض للحجاج في طريقهم إلى الحرمين ويحاول ان يمنعـهم من تأدية الحج واقامة شعائره التي كـان يحسبهـا من شعـائر الجاهلية ، ومن قبيل عبادة الاصنام ، حتى كـاد ان يقضي على الحج وشعائره ، وان ينسى المسلمين طريقهم إلى الحرم الأ مـا ندر ، وكان يقتصر في هذه الغزوات على نهب الحجاج ومنعهم من الحج إلى ان دخلت سنة ٣١٢ هجرية ٩٢١م وهي السنة التي نكب فيها الحجاج أعظم نكبة من يوم ابتدأ العرب والمسلمون يحجون إلى الكعبة . . على يد القرامطة» ! !

هؤلاء هم القرامطة في منهج تحليل ظاهرتهم على لسان المستشرق الماركسي بندلي جوزي ، يعرض خروجهم على الاسلام ، ويتنازل إلى تسميتهم بالاشتراكيين مع انهم طغاة قتلة ، عبدة البشر ، يتحركون كالادوات في ايدي الحكومةالسرية التي تعمل بتأثير القوميات غير العربية ، والتخريب اليهودي على هدم السلطة العربية على أرض الاسلام ، وتمزيق عقائد المسلمين ! . .

وهذا هو المنهج الشمولي للدكتور محمود اسماعيل على حقيقته ، ومن مصادره ! . .

ولكن الدكتور محمود اسماعيل اليساري الذي لاينسى فى مناخ ابحاثه ان وبرة افكاره تنتمي إلى طبقة «الانتلجنسيا» ومميزاتها يرى ان نقدي له من الاوزار التي لا تغفر ، ويعتبر النقد هجوما ، ويرفض ان يفيد من كلماتي ، ويطلب لي طول العمر حتى اقرأ ما يعينني على فهم ألغاز كلماته المعصومة ! . .

على اني بنزعة التسامح ، ورقاقية الاسلام الحقة أدعو اللّه مخلصاً ان ينزع من الدكتور محمود اسماعيل هذا الثوب الزائف لعصمة عالم الزمان . فعندئذ سيصبح بشراً مثلنا يفهم ما يكتبه البشر ، وينظر إلى ما كتبه من مقالات عن القرامطة وغيرهم فيدركه الخجل مما كتب ، ويخصف على ما كتبه كثيراً من ورق الندم ! .



وكان ردنا على هذا التعقيب بالمقال التالي :

حوار بالارهاب الفكرى

ترددت فى التعقيب على نقد الاستاذ احمد موسى سالم فى المرة الأولى ، وأجزم الآن بعدم معاودة الرد لا لصلف أو غرور كما ادعى ، لكن ليقينى باستحالة الحوار بالحجة والبرهان مع طرف يقاتل باللسان والسنان ؛ شاهراً أسلحة الارهاب الفكرى ومحاكم التفتيش ، مغلفاً اياها

بدعاوى القومية الشوفينية والتعصب الديني الأعمى . ويديهى والأمر كذلك ان يهدر صوت العقل والمنطق وتستباح حرمات التفكير العلمي ، ويقلب الحق باطلاً وتصير الكلمة المخلصة سوط عذاب يلهب ظهر قائلها .

كيف السبيل إلى تفاهم مع من يحرف الأقوال ويخرج منها تخريجات لم تخطر ببال صاحبها؟ وما جدوى حوار ينسب فيه كل اجتهاد إلى مؤرخ ماركسي؟ وأى منطق يرجح رأياً على آخر لا لشئ إلا لان القائل به عربي والرأى المرجوع لمستشرق لا يعرف الآرامية التي هي لهجة من العربية؟ جديد حقاً ان أعرف ان الآرامية لهجة عربية ! . والأكثر جدة تصنيفنا ضمن طائفة الماديين غير العقائديين من موالى اليسار الانتهازى المهجن ! وهذه الابتكارات في العلم ومصطلحاته ليست جديدة على الاستاذ سالم ؛ فقد اتحفنا في مقاله السابق بكثير منها ؛ حينما ربط بين دار الهجرة ودار الاسلام وحينما زوج بين المنهج الشعوبى والمادية التاريخية ! .

مقال الاستاذ سالم الأخير يركز على نقطتين أساسيتين الأولى : اصراره على ان منهج الكاتب هو بعينه منهج المستشرق الماركسي بندل جوزى ومدرسته . والثانية ان الحركة القرمطية ثورة مضادة وليست تجربة اشتراكية .

ولنبدأ بالنقطة الأولى . انتهز الاستاذ سالم عدم تعرض الكاتب فى تعقيبه لنفى هذا الاتهام ، فاسكرته نشوة الانتصار واعتبر الكاتب متراجعاً ، وانبرى لمحاصرته ووضعه وجهاً لوجه أمام بندلى جوزى مصدر علمه كما زعم . وأود قبل مناقشة هذا الزعم ان يقف القارئ على تفسير

عدم تعرض الكاتب فى تعقيبه السابق لهذه النقطة بالذات . أرسل الناقد رده إلى سكرتارية تحرير المجلة مكتوباً بخط يده ، وتسلمت الرد للتعقيب عليه . وفيه ورد بالحرف الواحد بقلم الاستاذ سالم ، ق«ام الكاتب بتلخيص كتاب بندلى جوزى واسمه تاريخ الحركات السرية فى الاسلام ، ونلاحظ انه هو نفس العنوان الذى اختاره الكاتب لمقاله» . . وعلى ذلك أعددت ردى على هذا الزعم فى حينه ؛ وهو مثبت فى النسخة الخطية التى تضمنت التعقيب والموجودة بسكرتارية تحرير المجلة . لكن الاستاذ سالم اتصل بالمجلة وطلب تصحيح اسم الكتاب وحذف العبارة السابقة . ومن ثم كان على ان أحذف من تعقيبى الفقيرة المتضمنة الرد على اتهامه . .

أعود لمناقشة فرية الاستاذ سالم بأن منهج الكاتب الذى يدعيه لنفسه هو منهج المستشرق الماركسى بندلى جوزى ومدرسته . . معلوم ان المقال الأول للناقد كان رداً على مقالنا الأول عن «الخوارج» الذى وردت فى مقدمته اشارات إلى دعوات العباسيين والاسماعيلية والقرامطة . وأعلن ان المعلومات عن الخوارج جديدة كل الجده لم ترد عند جوزى أو غيره ؛ وذلك بشهادة لجنة جامعية من كبار أساتذة التاريخ الاسلامي ناقشت الكاتب فى رسالته للدكتوراه عن الخوارج ، وتلك الجدة فى التحليل والتفسير راجعة- بطبيعة الحال- إلى الاطلاع على مخطوطات ونصوص فضلاً عن بعض المراجع والمصنفات التى لم يقدر لاحد ان يفيد منها من قبل .

والكاتب لا يدعى لنفسه منهجاً منفرداً ، فطريقة البحث العلمى ليست حكراً على أحد ، ولا يمكن ان يختص جوزى أو غيره بمنهج فى

البحث بعينه ، ويستحيل القول بصحة نقل فلان عن فلان منهجه فى البحث . والدارس فى العلوم الانسانية ليس امام خيار فى تفضيل منهج على آخر ، لانه ليس هناك تعدد فى المناهج ، فالمنهج العلمى واحد لايتجزأ . واذا كان الباحث فى العلوم الطبيعية والرياضية يصل إلى نتائج صحيحة فى دراسة ظاهرة ما بالملاحظة والتجربة ثم التيقن ، فالدارس للعلوم الانسانية يتبع نفس الأسلوب - مع الفارق- حين يجمع معلوماته ، ويصنف ويقارن ، ثم يفسر وينظر .

واذا كان بالمنهج العلمى يمكن لأكثر من دارس ان يصل إلى نفس النتائج فى العلوم الطبيعية ، فنفس الشئ ينسحب على باحثى الانسانيات . واخصص فاقول انه اذا كان بندلى جوزى وغيره من المؤرخين الماركسيين- عن طريق تطبيق المنهج العلمى- قد وصلوا إلى نتائج بعينها فى دراسة التاريخ الاسلامى ، فنفس النتائج يمكن ان ينتهى اليها غيرهم من الباحثين مستشرقين أو عربا سواء بسواء ؛ دونما ضرورة لان يكونوا جميعاً ماركسيين . والا فما وجه التقارب بين نتائج دراسات كل من جوزى وبارتولد وماسينيون وكايتانى وبرنارد لويس وطه حسين وأحمد أمين وعبدالعزيز الدورى وغيرهم فى الفكر الاسلامى؟ اشك فى انهم جميعاً ماركسيون ، لكنهم جميعاً طبقوا منهجاً واحداً هو المنهج العلمى ، وهو الذى طبقه بندلى جوزى ومحمود اسماعيل .

ولاطمئن الناقد إلى ان الكاتب اذا كان قد هداه اتباعه المنهج العلمى نفس نتائج جوزى فيما يتعلق بالقرامطة ، فقد كان من اوائل الذين ردوا على تلميذه الماركسى «روجيه جارودى» الذى زار مصر من سنوات وبشر المسلمين أيضاً بتجربة القرامطة فى مقال نشر فى حينه بمجلة «الفكر

المعاصر» بعنوان «جارودى والاسلام والاشتراكية» . فالكاتب لايقل غيرة على الاسـلام من ناقـده ، والاتفـاق فى تطبيق المنهج العلمى لا يحـتم بالضرورة اتفاقاً فى الايديولوجيات .

النقطة الثانية اننى أصر على جدة آرائى فيما يتعلق بالقرامطة سواء فى تفسير التسمية أو فى تقييمهم كثورة اشتراكية توافق مفهومها للعدالة مع مفهوم الاسلام ، وليست حركة شعوبية أو ثورة مضادة ؛ كما تراءى للاستاذ سالم .

وأسوق حججى هذه المرة من كتابات المؤرخين العرب قدامى ومحدثين- حتى لا أتهم بالزندقة والمروق - والحقيقة ان المؤرخين إختلفوا حول تفسير كلمة «القرامطة» ، فالنويرى ذكر ان زعيمهم حمدان بن الاشعث لقب «بقرمط» لقصر قامته ورجليه ، والطبرى قال انه سمى كذلك لحمرة عينيه ؛ ذلك ان كلمة «قرمط» تخفيف لكلمة «كرميته» النبطية ومعناها احمرار العينين- وأخشى ان يتهم الاستاذ سالم الطبرى بانه أحمر بمعنى ماركسى- وتفسير الكلمة «بالمحتال» أو «المدلس» كما ذكر انستاس الكرملى على اساس انها مأخوذة من كلمة «قرمطونا» ، الآرامية تفسير لغوى قاصر ولو صح يكون من نسج اعداء الحركة فى دمشق إبان غزو القرامطة لبلاد الشام . واذا كنت قد رجحت تفسير «ايفانوفا» القائل بان الكلمة معناها «فلاح» على أساس اتساق التفسير مع طبيعة الحركة ، فأوكد ذلك اعتماداً على نص اورده المقريزى فى كتابه «اتعاظ الحنفا» اذ يقول . . . «لما خرج الحسين الاهوازى داعية إلى العراق ؛ لقى حمدان بن الأشعث بسواد الكوفة ، ومعه ثور ينقل عليه ، فتماشيا ساعة . .» فلذلك دلالة واضحة على طبيعة الحركة «كثورة فلاحين» ذات طابع اشتراكى .

واكتفى فى هذا الصدد بما ذكره المرحوم أحمد أمين فى «ظهر الاسلام» حيث يقول : «القرامطة فرقة من فرق الاسماعيلية كان مركزها فى أول الأمر مدينة واسط بين الكوفة والبصرة وما حولها . وكان يسكن هذه البلاد خليط من العرب والنبط والسودان (وهذا ينفى شعوبية الحركة) وأكثرهم كانوا فقراء مستائين من حكومتهم ومن أصحاب الاراضى التى يستغلونها . . وقد فرض حمدان الضرائب على اتباعه يصرف منها على الفقراء والتأسيسات ، وقد روى عنه انه جمع من اتباعه أموالاً كثيرة وزعها على المحتاجين من القرامطة حتى لم يبق بينهم فقير . ولذلك يمكن ان يعدوا من أول الجمعيات الاشتراكية ، وكان دعاتهم يدعون إلى مؤاخاة الناس على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم واجناسهم» .

ومن الانصاف ان أشير إلى ان بعض الجوانب الاعتقادية لفرق اليسار التى نعرض لها بالدراسة قد تطرفت ، كما ان صفة العنف تبدو فى بعض حروبهم ، وذلك راجع إلى ميراث الأفكار القديمة للشعوب التى دخلت حظيرة الاسلام . اما صفة العنف فكانت رد فعل طبيعى لضرورة الصراع ، فلم يكن اليمين أقل عنفاً فى مطاردتها واستئصال شافتها ، ناهيك عن أن أية حركة ثورية فى التاريخ لا تخلو من شوائب مردها إلى الجماعات المدسوسة والدخيلة والانتهازية التى تعمل على تشويهها . لكن ذلك لا يمكن ان يتخذ بحال ذريعة للنيل من طبيعة وجوهر تلك الحركات كثورات اجتماعية ذات أهداف نبيلة مستوحاة من عدالة الاسلام .

أخيرا ، لا أحمد للاستاذ أحمد موسى سالم ادعاءه غير المحمود بتراجع الدكتور محمود .

***

اشترك الاستاذ عبد المغنى سعيد فى الحوار طرفاً ثالثا بمقال عنوانه :

المنهج العصرى لا يكون على حساب الأصالة

يقول فيه :

تتبعت باهتمام سلسلة المقالات التى بدأ فى نشرها الدكتور محمود اسماعيل عن «الحركات السياسية السرية فى الاسلام» ، وتعقيب الاستاذ أحمد موسى سالم . ولئن كنت قد وجدت فى اتجاه الزميلين ما دفعنى إلى الكتابة ، فذلك لاعتقادى ان الأمر من الأهمية بحيث يحتاج إلى طرف ثالث يوضح ابعاده وينبه إلى مزالقه .

ان أحداً لا يقلل من أهمية تصدى بعض المؤرخين المعاصرين لاعادة كتابة حقبات معينة من تاريخ العالم الاسلامى بمنهج عصرى وأسلوب عصرى . ومن الطبيعى ان يعتمد هؤلاء المؤرخون فى تحليلهم للأحداث على الاتجاهات العامةلتطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الاسلامية كما عاشت فى زمنها ، سواء ملتزمة بمبادئ الاسلام جميعاً أم منحرفة عن بعضها نتيجة لعوامل داخلية أو عوامل خارجية ، أى التفاعل مع المجتمعات الأخرى المجاورة .

ولقد نهج بعض مؤرخينا هذا النهج ، أذكر على سبيل المثال الدكتور طه حسين فى كتابه «الفتنة الكبرى» والاستاذ عبدالرحمن الشرقاوى فى كتابه «محمد رسول الحرية» كما انتهجه إلى حد كبير فى كتاب «نضال

الرسول» . ولا أعتقد ان الزميل الاستاذ أحمد موسى سالم يعترض على هذا المنهج من حيث المبدأ ، لكن لتحفظاته وزنها من غير شك ؛ وعلى الأخص ما يتعلق منها بالنظرة المادية البحتة لاحداث التاريخ ، ونسبة مجريات وتطورات هذه الأحداث إلى دوافع أو أسباب مادية بحتة ، الأمر الذى لا يمكن قبوله كأساس لتفسير تاريخ المجتمعات الاسلامية ؛ لان المنهج التاريخى الاسلامى لا يغلب الجانب المعنوى على الجانب المادى أو يغلب المادى على الجانب المعنوى ؛ ولكن يحتفظ بالتوازن الواجب بين الجانبين . ولقد أوفى الاستاذ «ولفريد كانتل سميث» هذا الموضوع حقه فى كتاب «الاسلام فى التاريخ المعاصر» فى مقارنة موفقة بين المنهج التاريخى الاسلامى والمنهج التاريخى الماركسى قائلاً : ان كلا من الاسلام والماركسية يعطى وزناً كبيراً لحركة التاريخ ولا ينظر إلى أحداث التاريخ كأحداث عشوائية ، وانما يرى كل منهما ان هذه الأحداث تتخذ مجرى معيناً وان لهذا المجرى مغزاه ودلالته ، بحيث يمكن ان نخلص منه ببعض «السنن» بلغة القرآن أو «القوانين التاريخية» بلغة الماركسية . الا ان الفرق بين المنهجين من حيث ان الماركسية تعتبر ان للحدث التاريخى مغزى واحداً وهو المغزى المادى البحت ، بينما يرى الاسلام للحدث التاريخى مغزيين أحدهما مادى أى دنيوى والآخر معنوى أى اخروى .

ولو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا ان ما جاء به فى شأن تاريخ دعوات الرسل والأنبياء يسقط أو يلقى جانباً التفاصيل الجزئية والشخصية ويركز على الاتجاه العام أو العبرة . ان دعوات الرسل كما جاء ذكرها فى القرآن الكريم لم تكن بالبسيطة أو السهلة ، فلقد قوبلوا جميعا بالسخرية والإنكار . ومن هنا وقفت بعض القوى موقف العداء من دعوات الرسل

وما تستهدفه من عدالة وحرية . وكان على الرسل ان يواصلوا الدعوة والكفاح فى مواجهة تلك القوى المضادة والتى لخصها القرآن الكريم فيما يلى :

أولا : الملوك والطغاة كما يبدو فى الاشارة إلى فرعون وقارون وهامان . الخ .

ثانياً : الأغنياء والمترفون كما يبدو في الآية الكريمة «وما أرسلنا فى قرية من نذير الا قال مترفوها أنا بما أرسلتم به كافرون . وقالوا نحن أكثر أموالاً واولاداً وما نحن بمعذبين ، قل ان ربى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون» .

ثالثاً : الرجعيون ، وقد ذكرهم القرآن الكريم بمعنى الذين يتمسكون بنظم الاباء والاجداد . «وكذلك ما أرسلنا من قبلك فى قرية من نذير الاقال مترفوها انا وجدنا آباءنا على امة وأنا على آثارهم مقتدرون» .

رابعاً : الاتباع والمستضعفون الذين من مصالحهم تأييد الدعوة ولكنهم يقفون ضدها إلى جانب السادة والكبراء الذين يعملون فى خدمتهم ويلتمسون العزة عندهم . وما أروع تصوير القرآن لموقف هؤلاء المستضعفين عندما يواجهون اللّه سبحانه وتعالى هم وآسيادهم فى يوم الحساب فيتنصلون من خنوعهم وجرائمهم . . «وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا» فلا يقبل لهم عذر فى قبول الضيم ومعاونة الظالمين فى طغيانهم ، بل يقال لهم يوم الحساب «ألم تكن أرض اللّه واسعة فتهاجروا فيها» .

خامساً : اللاهون والعابثون الذين يتبعون اهواءهم والذين «يشترون

لهم الحديث» «ويجادلون فى اللّه بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير» ، وهذا ما ينطبق بلغة العصر على من يتخذون من الحوار والصراعات الفكرية هواية دون الاستعداد للاسهام بعمل جاد .

اما عن الفئات التى أيدت وساندت دعوات الرسل فهى كما جاء فى القرآن الكريم :

أولاً : غالبية الشعب المستضعف المستذل والمستغل ، ممن كان يسميهم اعداء الرسل بالأراذل والرعاع والعبيد ، كما جاء فى كفاح نوح ومحمد والمسيح .

ثانياً : نخبة من المواطنين الاحرار أنصار التقدم ، وهم أقرب إلى الطلائع الثورية بلغة العصر الحديث مثل الحواريين فى قصة السيد المسيح والصحابة فى قصة نضال محمد عليه الصلاة والسلام .

وهذا التحليل العلمى للوضع الطبقى للفئات التى أيدت دعوات الرسل ، والفئات التى وقفت منها موقف العداء انما يبرز ظاهرة الصراع الطبقى كظاهرة انسانية تتولد عن تناقضات المصالح ، لكنها لا تفتعل كقانون يفترض العنف والدموية فى جميع الحالات .

ولقد كانت تلك الدعوات وما يصحبها ويتخللها من صراع تنتهى بنتيجة حتمية ؛ وهى إما ان تنتصر الدعوة ، واما ان تعجز عن الصمود ؛ فيصب اللّه جام غضبه على القوم الظالمين بكوارث الطبيعة من عواصف وأعاصير وزلازل وفيضانات . . الخ . . فاللّه سبحانه وتعالى وقد ترك حرية الاختيار للانسان لم يشأ ان يجعل الناس امة واحدة ليجازى الناس بما يعملون . ويسمى القرآن الكريم هذه النتيجة الحتمية «بالسنة» أى

القانون الحتمى فيقول «سنة اللّه فى الذين خلوا من قبل وكان أمر اللّه قدراً مقدوراً ، ويؤكد ذلك فى أكثر من آية مردداً «ولن تجد لسنة اللّه تحويلا» .

مما سبق يثبت بوضوح ان تأصيل فكرنا الاشتراكى يجب ان يرجع أول ما يرجع إلى الكتاب والسنة . . وبالرجوع اليهما نجد ان الاسلام جاء بنظرية للاشتراكية قبل ان تتصدى الماركسية لصياغة مثل هذه النظرية فى الاقتصاد الحديث . . وتتلخص نظرية الاسلام فى ضمان نصيب لائق وكريم من الحياة لكل فرد ، أى بلغة الاقتصاد الحديث ضمان حد كاف مناسب من المعيشة على أساس تكافؤ الفرص والاشتراك فى التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية . ويتاح لكل فرد أن يكسب فوق هذا الحد بقدر اجتهاده فى عمله وبدون استغلال لعمل الآخرين . . الأمر الذى يؤدى إلى قيام درجات اقتصادية بالضرورة . ولكن هذه الدرجات لاتترك مفتوحة بدون حد أعلى يعمل كصمام أمن يحول دون تطورها إلى طبقات اجتماعية متميزة . ولهذا يفرض الاسلام حداً أعلى للدخل ليحول دون تجمع الأموال لدى بعض الافراد إلى الحد الذى يهدد بقيام نظام الطبقة . ان هدف النظام الاشتراكى الاسلامى هو باختصار اقامة مجتمع لا طبقى العمل فيه هو الاساس ومقياس القيمة الاجتماعية للمواطن . ويصنف فيه الافراد فى درجات اقتصادية على أساس العمل وذلك فى مدى حدين أدنى وأعلى للمعيشة . وكلما حققنا زيادة فى الانتاج والدخل القومى نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية كلما ضيقنا هذا المدى ، أى ان كل زيادة أو كفاية فى الانتاج تؤدى إلى مزيد من عدالة التوزيع . ومن هنا كانت تسميتنا الآصيلة للمجتمع الاشتراكى بمجتمع الكفاية والعدل . والحد الأعلى للدخل هو وحده الكفيل بتحقيق هذا

الهدف ، لانه هو السبيل العملى لاقتران زيادة الانتاج بعدالة التوزيع . واذا كان الاسلام لم يعين هذا الحد فذلك لانه «حد نسب» يختلف من مكان لآخر ومن عصر لآخر . ومن ثم يجب تركه لتقدير الحاكم على النحو الذى يتفق مع ظروف المجتمع وتطورات العصر ، وهذا التقدير ليس بالمطلق أو الشخصى ، بل تحكمه أبعاد أو ضوابط أربعة حددها القرآن فيما يلى :

اولاً : الا تترك الأموال تتجمع فى يد بعض الأفراد الأغنياء إلى الحد الذى يتخذونها فيه اداة للتسلط الاقتصادى والاجتماعى والبغى فى الأرض «كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم» .

ثانياً : الا تترك الأموال تتجمع لدى هؤلاء الأغنياء إلى الحد الذى يدفع بهم إلى الانغماس فى الترف والمغالاة فى مظاهر التمييز الأمر الذى سرعان ما يؤدى إلى تحلل المجتمع وانتشار الفساد ، ولا يلبث ان ينتهى بانهياره تماماً ، كما هو الدرس المستفاد من سقوط الامبراطورية الرومانيه وانهيار دولة العرب فى الاندلس . . الخ . وقد نوه القرآن الكريم إلى هذا الدرس بقوله «واذا اردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا» .

ثالثاً : اذا تجمعت الاموال لدى بعض الأفراد وافترضنا انهم ليسوا بالمترفين والمتميزين ولا توجد لديهم نزعات للسيطرة والتسلط فان تجميع الأموال لمجرد التجميع أى «الاكتناز» أمر يتنافى مع مصلحة الجماعة ؛ لانه يحبس المال عن مجرى النشاط الاقتصادى . وهذه هى حكمة تحريم الاسلام للاكتناز ، «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل

اللّه فبشرهم بعذاب اليم» .

رابعا : الايكون تجميع الأموال عند بعض الأفراد عن طريق انتقاص حقوق الآخرين ، فلا يجوز بخس العمال أجورهم أو بخس المستهلكين بفرض أسعار احتكارية باهظة عليهم . وهذا مبدأ قرآني واضح كما جاء في الأية «ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعيثوا فى الأرض مفسدين» .

هذه الابعاد أو الضوابط الأربعة التى يضع الحاكم فى ضوئها الحد الأعلى للدخل فى أى مجتمع وفى أى عصر هى التى تعمل تلقائياً كصمام أمن ضد ظهور طبقة مستغلة مسيطرة . والأفراد فى مثل هذا المجتمع اللاطبقى يكونون كما جاء فى الحديث الشريف «سواسية كاسنان المشط» على الرغم من انتظامهم فى درجات اقتصادية متفاوتة .

لقد جاء الاسلام اذن بمقومات نظرية علمية للاشتراكية ، ويجب علينا ان نعنى بدراسة هذه المقومات فى محاولاتنا الجادة لتأصيل فكرنا الاشتراكى أكثر مما نعنى بدراسة شخصية أبى ذر الغفارى أو دراسة بعض الانتفاضات مثل انتفاضات الزنوج والقرامطة فى جنوب العراق ومنطقة الخليج . وذلك كما افصحت فى الباب الثانى من كتاب «التطور الفكرى الاشتراكى» لان هذه الانتفاضات أو الثورات لم تقم على أسس نظرية يمكن دراستها فى مجرى الفكر الاشتراكى ، ولكنها كانت فى الأغلبية مجرد انتفاضات عفوية فى مواجهة الاستغلال والطغيان ، وهى ان دلت على شئ فانما تدل على وجود كوامن صحوة فى جسم مجتمع مريض ، وللاسف لم تتمخض هذه الكوامن الا عن تخبطات لم تعد إلى الحياة النظام الاشتراكى الاسلامى كما كان مطبقاً فى عهد الرسول[صلى اللّه

علية وسلم] وخليفتيه العظيمين أبى بكر وعمر . هذا وليس مستبعداً ان تكون بعض كوامن الصحوة تفاقماً للمرض وليست علاجاً له كما يبدو ذلك فى ثورة القرامطة بما تضمنته من شوائب تتناقض مع الاسلام وتنحرف عنه .

لقد كان التطبيق الاشتراكى الاسلامى فى ذلك العصر النبوى الذهبى يقوم على الديمقراطية المباشرة بدون مظاهر سلطة أو قيم ديوانية تمييزية للحكام . حيث كان الرسول وخليفتاه يديرون أمور الدولة من مسجد المدينة بدون انشاء دور الحكم وأجهزة ديوانية تنزع للتحكم والتمييز . الا ان الاسلام لم يلبث ان تعرض لنكسة خطيرة أبعدته تدريجياً عن الطابع الاشتراكى ؛ وذلك على أثر التحول من نظام «البيعة» أى مبايعة الحاكم بالاستفتاء والانتخاب إلى نظام الحكم الوراثى ، ومن ثم تحول الحكام المسلمون وأعوانهم إلى أسر حاكمة ، تؤلف طبقة مترفة متميزة تعيش فى العصور الوسطى وتحيط نفسها بمظاهر الجاه والترف والتميز ، وتنعزل عن جماهير الشعب ، بعد ان كان الرسول والخلفاء الراشدون يحيون بين الناس حياة البساطة . واذا كان بعض الكتاب يتخذون من دعوة أبى ذر الغفارى مثلا حياً للحركة الاشتراكية ؛ فان هذه الدعوة كانت فى واقع الأمر أولا وقفة مخلصة فى وجه ذلك التحول الخطير يوم بدأت ملامحه الأولى ترتسم فى عهد عثمان . لقد كانت أول محاولة للتنبيه إلى خطر النكسة ومنع وقوعها ، ولكن عوامل النكسة كانت قد بدأت تظهر وتنتشر قبل ذلك نتيجة لاتساع الدولة الاسلامية وكثرة الغنائم والاحتكاك بالرومان والغرب والتأثر باوضاع دولتهم . ولقد أدرك عمر بن الخطاب بفطنته خطورة ترك هذه العوامل تتجمع وتتفاقم فكان يروض فى حزم

النزعات التمييزية فى نفوس حكام الاقطار وابنائهم . فضلاً عن تحريم اقامة دور حكم ضخمة فى تلك الأقطار كما كانت دور حكم الرومان والفرس ، بل وهدم بعضها تلافياً لعوامل الفتنة .

لقد تفاقمت عوامل النكسة فى العهدين الأموى والعباسي ، وكان من الطبيعى ان تحدث بعض الانتفاضات الشعبية فى العهدين ؛ ولكن يجب علينا ان نميز فى دراستنا لهذه الانتفاضات بين ما اذا كانت ردود فعل انفعالية يغلب عليها طابع المراهقة الثورية ، وبين ما اذا كانت محاولات جادة ومخلصة لاحياء النظام الاسلامى كما طبق فى عهد الرسول وخلفائه الراشدين . وأنا شخصياً لا امانع قط فى ان يتصدى مؤرخونا المعاصرون لدراسة وتحليل هذه الانتفاضات ، ولكن أرجو مخلصاً ان يلتزموا الموضوعية فيما يكتبون ، ولا يتورطوا فى تحميل الأحداث أكثر مما تحتمل ، والمهم عندى هو ان نبرز اصالتنا فى الفكر لا ان نصف بعض الانتفاضات الشعبية فى التاريخ الاسلامى بأنها كانت حركات اشتراكية سابقة لعصرها ، ونتورط فى تحليلها وتقييمها بلغة العصر الذى نعيش فيه . وأنا لا أشير بذلك إلى كتاب معين أو مؤرخ معين ، ولكنى انبه إلى منهج للبحث يحمل بين طياته من احتمالات الخطأ أكثر مما يحمل من احتمالات الصواب ، والله الموفق .



وقد عقبنا على آراء الاستاذ عبد المغنى سعيد فى مقال بعنوان :

المنهج العصرى دعم للأصالة وليس على حسابها

هاك نصه :

اغنانا الاستاذ عبدالمغنى سعيد عن الخوض فى اثبات حق المؤرخ المعاصر فى تناول التاريخ الاسلامى من خلال منظور اجتماعى ، واسعدنا بدخوله دائرة الحوار طرفا ثالثاً ملتزماً أصول الحيدة الموضوعية .

وليسمح لى - بما أعرفه عنه من سعة صدر ورحابة افق منذ كنت طالباً بالجامعة يداوم على حضور «ندوة ناجى» التى كان يديرها فى أوائل الستينات- ليسمح لى ان اختلف معه حول نقطة محورية تضمنها مقاله السابق ؛ وهى ان القرآن الكريم والسنة النبوية فيهما «نظرية علمية للاشتراكية» ، وان بالاسلام منهجاً للبحث التاريخى «يرى فى وقائع التاريخ مغزيين أحدهما مادى دنيوى والآخر معنوى اخروى» . . وبادئ ذى بدء أقرر ان الخلاف ليس جذرياً ، بمعنى اننى لا أنفى عن الاسلام اشتراكيته ، أو أقلل من قيمة رؤيته للتاريخ ، انما أعتقد ان الفكر الاشتراكى فى الاسلام ، والتاريخ فى القرآن الكريم لم يردا فى شكل نظرية فى الاشتراكية ولا فى صورة منهج للبحث التاريخى ، بقدر ما انطوى عليه القرآن والسنة من «مبادئ عامة» فى هذا الصدد ؛ أعنى فى بساطة ان فى الاسلام روح النظرية لا النظرية نفسها ، وجوهر المنهج لا المنهج ذاته .

وهذا بطبيعة الحال لا يمس اصالة القرآن ، انما يؤكد تلك الاصالة ، بل هو دليل اعجازه - إلى جانب أدلة أخرى - فالقرآن الكريم قدم للانسان مبادئ عامة استهدفت خير البشرية فى كافة جوانب الحياة السياسية

والاقتصادية والفكرية . وكلام اللّه منزه عن ان يكون مجرد مباحث نظرية فلسفية محددة ، بل هو أشمل من ذلك وأسمى . . وبلغة الفلسفة نقول ان العقل الفعال الأعظم وضع العموميات «وترك للعقل المنفعل» أى العقل البشرى الذى هو أعظم ما خلق اللّه فى أعظم مخلوقاته وهو الانسان- مهمة صياغة النظريات ووضع المناهج . والعقل البشرى يصيب ويخطئ ، فما من نظرية فى تفسير ظواهر الكون كتب لها الاستمرار ، ذلك ان ما يثبت عقلاً يمكن ان يبطل عقلاً ، وبقاء نظرية ما ، مرهون باحاطتها بقوانين حركة التطور ، وبحدوث المتغيرات تتعدل النظريات أو تذوى ممهدة لأخرى أكثر اتساقاً مع الواقع الجديد . اما المبادئ العامة فثابتة وقائمة ، وهى رحبة وثرية تحتوى النظريات والمناهج ولا تحتوى .

والمفكرون الاسلاميون ، قليل منهم من فطن إلى الجانب الاعجازى فى القرآن ، ومعظمهم التزموا بحرفية النصوص فجمدوا الفكر الاسلامى أو أسرفوا فى التأويل فركبوا متن الشطط ، والتقى الراديكاليون المحافظون والليبراليون المتطرفون عند نتيجة واحدة ؛ هى الاغفال أو التغافل عن حقيقة العلاقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل .

حاول المعتزلة تعميق فهمهم الصحيح لتلك العلاقة باطلاق العقل المنفعل- البشرى- من اساره ، لكن التيار السلفى كان غلاباً ، فاستنفدوا طاقاتهم فى- هدم القوانين الفكرية الرجعية ، وكبح التيار الليبرالى الجامح . ودار صراع كانت الغلبة فيه للاتجاه السلفى الذى مثله الاشاعرة والحنابلة ثم بلغ مداه على يد الغزالى . وضاع صوت ابن رشد- صوت العقل- واختفى فى ضجيج التيار السلفى الذى استفحل على يد المتصوفة من أمثال عربى وابن سبعين ، وتحول التصوف إلى «دروشة»

ظلت حجر الزواية فى الفكر الاسلامى إلى مشارف العصر الحديث . وهنا تكمن أسباب النكسة الحقيقية التى المت بالعالم الاسلامى ، وهنا ايضاً تكمن اسباب النهضة الأوربية التى أمسكت بالخيط الذى تركه ابن رشد .

من القرآن اذن يمكن استلهام النظريات والمناهج الحديثة ، واذا كان الجدل «الديالكتيك» أخطر ما وصل اليه العلم الحديث فى تفسير ظواهر الكون وتحديد قوانين حركته ، فاعتقد ان فيلسوفاً اسلاميا كابن خلدون فطن إلى خطورته قبل ان يذهل «هيجل» العالم باكتشافه ، تأمل ماجاء فى «مقدمة »إبن خلدون فى هذا الصدد . . . «ومن الغلط الخلفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الامم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام . وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والأمر ، «فلا بد ان يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك ، فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها ، خالفت أيضاً بعض الشئ وكانت للاولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدريج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة» .

اليست تلك العبارة تلخيصاً لحركة التاريخ وكشفا عن قوانينه قبل ان يقف عليها «هيجل» ويقيم عليها «ماركس» دعائم المادية الجدلية؟ لذلك أقول بان المنهج العصرى دعم للاصالة وليس على حسابها .

اليست الديمقراطية عصب النظريات العصرية فى السياسة هى ما دعا اليها القرآن الكريم ممثلة فى مبدأ- لانظرية- «الشورى»؟ ولو انطوى القرآن والحديث على نظرية فى الحكم ، فلماذا لم يوص بها الرسول

[صلى اللّه عليه وسلم] قبل وفاته؟ عظمة الاسلام اذن فى انه لم يقدم نظريات ولم ينسج مناهج ، انما أرسى مبادئ وقيما عامة فى إطارها يكيف المسلمون نظمهم فى الحكم والسياسة وفق طبيعة العصر ومقتضياته .

ومن الناحية الاقتصادية أوافق الاستاذ عبدالمغنى سعيد فى كل اجتهاداته بصدد الاشتراكية فى الاسلام ، والخلاف فقط حول قوله بوجود «نظرية اسلامية علمية فى الاشتراكية» . . وأعتقد كذلك ان القرآن الكريم تضمن مبادئ سامية فى العدالة الاجتماعية ، . ومن هذه المبادئ يمكن صياغة نظرية لا تختلف كثيراً عن الاشتراكية العلمية المعاصرة . فمنطلق الاسلام هو منطلق الاشتراكية العلمية فى تحديد اسباب معوقات العدالة ، ويكمن السبب فى طبيعة النفس الانسانية وحب الانسان وشهوته للسيطرة . قال تعالى « . . اذا مسه الشر جزوعاً ، واذا مسه الخير منوعاً» وقال «ان النفس لأمارة بالسوء» .

واطلاق العنان لغريزة التملك والسيطرة يسفر عن الظلم الاجتماعى ؛ فتستغل الأقلية مقدرات الجماعة ، وهذا الظلم من صنع البشر ، ان اللّه لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون .

والأقلية الظالمة فاسقة «واذا أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها» ، والصراع بين الأقلية المترفة وجموع المقهورين حتمى . . والاسلام يحض على ثورة المظلومين قال الرسول [صلى اللّه عليه وسلم] «من رأى منكم منكراً فليغيره . . الخ» واللّه يعلم ان الظلمة لا يرتدعون بالحسنى ، «ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينت وما كانوا ليؤمنوا» وانما الردع بالعنف والقسوة ، ونتيجته فى صالح

المستضعفين بالضرورة «ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . .» تلك الآيات البينات وغيرها تنهض دليلاً على اشتراكية الاسلام ، ويوحى منها يمكن للشارع ان ينسج من النظريات الاقتصادية ما يوائم طبيعة العصر ويواكب مجريات التطور . فالروح العامة للاسلام تستهدف العدالة الاجتماعية ، وفى تحقيقها خير البشر وازدهار الحضارة ، يقول ابن خلدون « . . فلما كان الظلم مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى اليه من تخريب العمران كانت حكمة الخطر فيه موجودة ، فكان تحريمه مهماً وأدلته من القرآن والسنة كثيرا أكثر من ان يأخذها قانون الضبط والحصر» .

ومرة أخرى يقف ابن خلدون على احدى ركائز الاشتراكية العلمية ، حيث فطن إلى جوهر ما يعرف «بفائض القيمة» وهاك قوله : «ومن اشد الظلمات واعظمها فى افساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ذلك ان الاعمال من قبل المتمولات ، لان الرزق والكسب انما هو قيم اعمال أهل العمران . . فاذا مساعيهم واعمالهم كلها متمولات ومكاسب لهم ، بل لا مكاسب لهم سواها ، فان الرعية المعتملين فى العمارة انما معاشهم ومكاسبهم من اعتمالهم ذلك ، فاذا كلفوا العمل فى غير شأنهم واتخذوا سخرياً فى معاشهم بطل كسبهم واغتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم ، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ كبير من معاشهم بل هو مغاظهم بالجملة ، وان تكرر ذلك عليهم أفسد آمالهم فى العمارة وقعدوا عن السعى فيها جملة فأدى ذلك إلى انتقاض العمران وتخريبه» .

نقطة الخلاف الأخيرة مع الاستاذ عبدالمغنى سعيد حول التاريخ فى

القرآن الكريم . ولن أعرض لمناقشة آراء «سميث» في المقارنة بين المنهج الاسلامى بشقيه المادى والروحى ، والمادية التاريخية بنظرتها المادية ، فالمادية التاريخية قتلت بحثاً ، وليرجع القارئ فى ذلك إلى كتاب «تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ لمؤلفه «بليخانوف» . واكتفى بالقاء بعض الضوء على مفهوم التاريخ فى القرآن الكريم ، ومدى تطبيق مؤرخى الاسلام لهذا المفهوم فيما الفوه من مصنفات تاريخية .

ولا مشاحة فى ان التاريخ كما ورد بالقرآن كان للعبرة والموعظة الحسنة ، يتضح ذلك من قصص الانبياء والرسل فى صور شتى ، ومن القصص التاريخى المتعلق بأخبار الدول الدارسة كعاد وثمود وغيرها وهو ما يعرف «بأساطير الأولين» . عرض القرآن لذلك كله لمغزى أخلاقى يتمشى مع أسباب تنزيله قال تعالى «قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المجرمين» . وفى القصص القرآنى تبرز قدرة اللّه على الخلق ، وعظمته فى تسيير الكون ، وعلمه بما كان وما سيكون . ومن ناحية أخرى يفهم منها حرية الانسان فى أفعاله وامتلاكه ناصية ارادته . ومن ثم كانت مسئولية البشر عن أعمالهم ، فالجزاء من جنس العمل . ومن ثم فالبشر- افراد وجماعات- هم صانعو التاريخ ، ولا تناقض هنا بين قدرة الخالق وبين خلق العباد لافعالهم ، وحريتهم الكاملة فى صنع واقعهم ، والحياة الاخروية مدخلها الأعمال الدنيوية «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» .

والخلاصة ان التاريخ من صنع البشر ، وأعمال البشر هى مادة المؤرخ . وما عدا ذلك يخرج عن أطار مباحثه ، فالجوانب الروحية لا محل لبحثها عقلياً ، «قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا» ، والمؤمن

يسلم بها تسليما غيبياً ، «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» . والخوض فيها عبث ومهلكة ، وابن خلدون نبه إلى ذلك حيث يقول «العلوم الالهية لا توسع فيها الانظار ولا تفرع المسائل» .

لذلك حض القرآن الكريم على إعمال العقل واطلاق طاقاته فى الظواهرالكونية التى فى متناوله وبالتالى معرفة عللها ومسبباتها دون ان يكون فى ذلك أدنى مساس بعلتها الأولى ، بل على العكس فالبحث والنظر فى علل الظواهر يعمق الايمان ويؤكده ، قال تعالى «انما يخشى اللّه من عباده العلماء» .

من هنا نستخلص من القصص التاريخى فى القرآن توجيهاً علمياً فى البحث التاريخى قوامه اغفال «الغيبيات» وإعمال العقل فى «المعقولات» باستكناه هويتها ومعرفة عللها ومسبباتها والوقوف على قوانين حركتها . أكثر من ذلك يمكن ان نستخلص من العبرة الكامنة فى القصص القرآنى امكانية التطلع إلى المستقبل - وتلك خاصية من خصائص العلم الحديث - فباستقراء «أساطير الأولين» نقف على «قانون الحتمية» من خلال معرفة المصير الواحد الذى آلت اليه «دول الظلم والطغيان» .

لكن الثابت ان مدرسة التاريخ الاسلامى قبل ابن خلدون لم تتبع ذلك المنهج العلمى ؛ ففهمت القصص التاريخى بالقرآن على انها هى التاريخ ، ولم تجسر على تفسير الحوادث والوقائع لانها قدر مكتوب» . واكتفى المؤرخون بسرد الحوادث والأخبار ينقلها الخلف عن السلف على اساس ان التاريخ من العلوم النقلية ، وقليل منهم من أعمل العقل فيما نقل ، وكان ذلك فى اطار محدود إقتصر على تمحيص روايات من ينقل عنهم

الأخبار على أساس درجة الثقة فى الرواة . تلك الميزة اخذوها عن «المحدثين» ، ولا يخفى ان نشأة علم التاريخ الاسلامى ارتبطت بعلم الحديث . ومن الخطأ اعتبار المشتغلين بالتاريخ آنذاك «مؤرخين» والصحيح ان نسميهم «إخباريين» وقد نظر أصحاب العلوم الأخرى اليهم نظرة استعلاء واستخفاف بموضوع صناعتهم واعتبروه مجرد «ذكر القصص والأخبار ونهاية معرفته الاحاديث والاسمار» . وحق لابن خلدون ان يقول : ان فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الايام . . وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، فالتحقيق قليل والغلط والوهم نسيب للاخيار وخليل . . «على ان من الانصاف ان نشيد بجهود بعض المؤرخين الأول كالطبرى والمسعودى ، ومسكويه ولكنهم كما يقول ابن خلدون «قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل» .

وعلى يد ابن خلدون تمت النقلة فى منهج البحث فى التاريخ الاسلامى ، بل يعد منظره دون منازع . ولا مبالغة فى وصف احد الدارسين له بانه «أول فيلسوف للتاريخ فى العالم» . ولم يكن فكر ابن خلدون من فراغ ، ويقينى انه استمده من القرآن الكريم الذى مجد العقل وحرره من اساره . . والآيات القرآنية فى هذا الصدد يصعب حصرها «أفلا تبصرون» . . «أفلا تنظرون» . . «أفلاتعقلون» . . الخ . واذا كان الفضل يعزى إلى المعتزلة فى عقلنة الايمان ، فابن خلدون رائد فى عقلنة التاريخ ، فالتاريخ فى نظره ، «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق» . والحديث عن ابن خلدون

ذو شجون ، وقد افردت فيه دراسات مستفيضة وحسبنا ان نقتبس قول «آلبان ويدجرى» ، «ان ابن خلدون مؤسس علم التاريخ لأنه ذهب إلى انه فرع نوعى من المعرفة يهتم بكامل مجال الظاهرات الاجتماعية للتاريخ الفعلى ، ويكشف المؤثرات المختلفة التى تعمل فيه ، وباستمرارات الاسباب والنتائج» . وما قاله «ويدجرى» عن «استمرارات الاسباب والنتائج» فى منهج ابن خلدون ، يعنى ادراك فيلسوفنا طبيعة «الجدل» ، وهذا الادراك بمثابة حجر الزاوية فى صياغة المادية التاريخية التى تحدد قوانين حركة التاريخ ، وبفضلها يمكن تفسير أحداث الماضى ، وتحقيق وقائع الحاضر والتنبؤ بخطى المستقبل .

وفى هذا الصدد يذكر ابن خلدون . . «اخترعته من بين المناهج مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً . . حتى تقف على أحوال ما قبلك من الأيام والاجيال ومابعدك» .

قصارى القول ان القرآن الكريم ينطوى على مبادئ عامة ؛ لا نظريات محددة ولا مناهج مقولبة ، وان الشارع فى هديها بوسعه ان يقيم نظريات متكاملة فى السياسة والاقتصاد ، والباحث بامكانه ان يستوحى منها منهجاً علمياً سليماً فى معالجة التاريخ .

واذا كان مؤرخاً فيلسوفاً مثل ابن خلدون قد نجح فى بلورة التاريخ دون أدنى مساس بجلال منزلة القرآن الكريم ، فعلى المؤرخين المحدثين ان يمضوا فى الشوط قدما ؛ مفيدين فى ذلك من الجهود العصرية فى هذا الصدد ، فاعجاز القرآن فى عدم تعارضه مع التقدم العلمى ما دامت غايته سعادة الانسان وخير البشرية .

★ ★ ★

إشترك الاستاذ رشاد محمد خليل فى المناقشة بالمقال الآتى :

الفكر العربى المفترى عليه

تتبعت باهتمام شديد الحوار الذى دار بين الدكتور محمود اسماعيل والاستاذ أحمد موسى سالم حول موضوع «الحركات السياسية السرية فى الاسلام» ، وادهشنى ان يهدر الدكتور محمود اسماعيل المنهج فى بحث هام كهذا البحث ؛ فيأخذ كلام «بندلى جوزى» وأمثاله قضايا مسلمة دون ان يكلف نفسه مؤونة التحرى الدقيق الذى تفرضه الامانة العلمية ، خصوصاً اذا كان الموضوع متعلقاً بتراثنا التاريخى والحضارى من الاساس .

لقد كان من المفروض ان يصحح الدكتور الوقائع من مصادر موثقة قبل ان يهجم على التفسير أو يتابع غيره فى تفسيراتهم ، ان يتوقف عن الحكم والتفسير اذا لم تسعفه المصادر الموثوقة كما تقضى بذلك قواعد المنهج العلمى . ولكنا رأيناه على العكس من ذلك يطرح كافة المصادر العربية التى تضافرت على اختلافها على عكس ما ذهب اليه ثم يجعل حجته فى ذلك أمثال برنارد لويس واميل ماسكراى وبرسى سميث ؛ كأن هؤلاء الخواجات نذروا أنفسهم بامانة لتصحيح ما تواطأ عامة علماء المسلمين ومؤرخيهم على افترائه ! ولم يتوقف لحظة ليسأل نفسه ! وماذا بعد ان نتهم جلة علماء المسلمين ومؤرخيهم شيعة وسنيين من أمثال الغزالى والأشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية والطبرى وابن كثير والفخر الرازى وكثير غيرهم- بانهم تواطؤوا على الافتراء بان

الاسماعيلية (الباطنية) والقرامطة خارجون على الاسلام وليسوا مذهباً فيه كما ذهب إلى ذلك الدكتور محمود اسماعيل متابعاً أقوال بعض المستشرقين .وذلك لأن مقصودهم هو (ابطال الشريعة بأسرهاونفى الصانع ،ولانهم لا يؤمنون بشئ من الملل(أى الأديان)ولا يعترفون بالقيامة .

فاذا كان هؤلاء جميعاً علماء ومؤرخون قد تواطأوا على الكذب والتدليس ؛ فالواجب اذن ان نرد كل ما جاء عن طريقهم من القرآن والسنة والحديث وبقية التاريخ . اذ كيف نأمنهم وقد أجمعوا على الكذب على الاسماعيلية والقرامطة الا يكونوا قد أجمعوا أيضاً على الكذب فى كل التراث وهو لم يصل الينا الا عن طريقهم ، فالى من نرجع فى أمر ديننا وتاريخنا بعدهم !؟ هل نرجع إلى لويس واميل وسميث؟

لقد سبق ان كتب عربى متحمس لهدم دور العرب فى التاريخ- هو الدكتور عبدالرحمن بدوى - كتاباً فى «تاريخ الالحاد فى الاسلام» ! جمع فيه أبحاث المستشرقين الذين اهتموا بدراسة تاريخ الزندقة فى الاسلام ، والذى يمثل كما يرى الدكتور بدوى الاتجاه الحر للروح العربية ! . . فهل ياترى كان عملا خالصاً لوجه العالم هذا الجهد الذى بذله مستشرقون من أمثال جولد تسيهر وهنريش سيدر ، وباول كروس؟ وهل ياترى كان عملا خالصاً لوجه العلم هذا الجهد الذى بذله هؤلاء وغيرهم مثل مرجليوث ، واوليرى وجوتييه لاثبات ان العرب كانوا عاجزين بحكم طبيعتهم العقلية المتخلفة عن ان يصنعوا حضارة أو فكراً له قيمته ، وان كل شئ عندهم حتى القرآن نفسه مستعار من الفكر الهلليينى (اليونانى) نقلاً عن السريان واليهود والمسيحيين؟

اننى لا أقصد بهذا الكلام تقييم الحركة الاستشراقية بمالها وما عليها ؛ لان التقييم الكامل يكشف عن جهد ايجابى ظاهر ومشكور للمخلصين منهم ، وحتى لبعض من غير المخلصين فى الكشف عن التراث العربى الاسلامى وابراز قيمته . ونحن فى حاجة للافادة من الجانب الايجابى من حركة الاستشراق ، ولكننا لا يجب بحال ان نأخذ عنهم ديننا أو نفهم بعقولهم تراثنا ! اننا فى أشد الحاجة إلى اعادة النظر فى تراثنا بعقول عربية وبمنهج علمى سليم . . ان تراثنا فى حاجة إلى تجميع وتنظيم وتحقيق ، ومنهج لتصحيح الرواية ، وامامنا مناهج المحدثين فى الجرح والتعديل ومنهج ابن خلدون فى النظر إلى التاريخ .

ان تصحيح تاريخنا وتقييمه فى ظل ظروفه الموضوعية ممكن ؛ ولكن دونه جهد شاق لابد ان يبذل ، ومنهج علمى لا بد ان تستوفى شروطه ، وبعدها سنجد صورة لهذا التاريخ غير الصور التى نجدها عند الدارسين التقليديين والمحدثين ، وبقدر علمى بهذا التاريخ أعرض تصوراً على هيئة رؤوس موضوعات أرجو ان يتسع صدر« روزاليوسف» لمناقشة تفصيلاتها فتقدم بذلك أجل خدمة لتصحيح هذا التاريخ . .

ستكشف لنا الدراسة كما اتصور ان المجتمع العربى قبل الاسلام وبعده كان مجتمعاً بلا طبقات ؛ على عكس تركيب المجتمعات الأخرى . كما ان هذا المجتمع لم يعرف الرق بالصورة التى عرفتها المجتمعات الأخرى ، وسيتضح لنا ان العرب الذين خرجوا تحت لواء الاسلام قد جاهدوا جهاداً صادقاً- لا أستثنى من ذلك بنى أمية وبنى العباس- لتحرير المجتمعات التى ادالوا دولها من عبودية الملوك والكهنة والاقطاعيين ، وتحويلهم إلى عبودية اللّه الواحد فى ظل عدالة وموازين يتساوى المجتمع أمام شريعتها

المنزلة دون تمييز . كما سيتضح ان استئثار العرب بالسلطة لم يكن أثرة وانما كان ضرورة حق ومصلحة باعتبارهم الامناء على هذا الدين ، وباعتبار العصبية اللازمة لتثبيت هيبة الدولة ، واقامة العدل وحماية الحدود على ما قرره ابن خلدون ، ولو ان العرب قصروا فى ذلك لثار بهم الموتورون الذين ازيل ملكهم- وكثيرا ما حاولوا- ولأصبح الاسلام ان بقى له ذكر مجرد خبر فى التاريخ ! .

وسيتضح لنا ان الصراع الدموى الذى دار بين أصحاب رسول اللّه حتى استقر الأمر لبنى أمية لم يكن كله كما نتصور ، لانه لم يكن صراع بغى وتظالم ، وانما كان صراع احرار اكفاء مؤمنين مجتهدين فيما لا نص فيه من شكل الدولة ، وان الصراع قد حسم فى النهاية للأكفأ فى سياسة الدولة وان لم يكن الأفضل سابقة وجهادا وديناً ، وقد أقر بذلك معاوية نفسه حين قال (ايها الناس ما أنا بخيركم ، وان منكم لمن هو خير منى ، عبداللّه بن عمر ، وعبداللّه بن عمرو وغيرهم من الأفاضل ولكن عسى ان أكون انفعكم ولاية والقاكم فى عدوكم ، وأدركم حلبا) .

بل ان دراسة اللغة والشعر الجاهلى تكشف لنا عن حضارة عربية راقية قبل الاسلام اهتدت إلى أرقى وأصح تصور للّه وللوجود (العالم) ، وإلى أضبط معيار اخلاقى اهتدى اليه البشر بغير وحى منزل ، وكان الفكر العربى فى هذه المجالات أرقى من الفكر الاغريقى بمختلف مدارسه والمدارس التى تأثرت به ، وكان منهج الفكر العربى فى بناء هذه الحضارة هو المنهج العلمى السليم المؤسس على استقراء الظواهر وتصنيفها وتبويبها واستخلاص النتائج ، وان معركة الاسلام مع هذا الفكر كانت معركة تصحيح وتعديل وليست معركة نقض وتبديل ، وان الاسلام خرج

من الجزيرة العربية ليخوض اعنف معركة ضد الوثنيات المتلبسة بالفلسفات الهيلينية والأساطير الهندية والزندقات الفارسية ، وان الفكر العربى مؤيداً بالاسلام على أكثر مما تعلم ، وجاهد لتحرير الانسان من الجدل والخرافة والاسطورة ، وان معركته كانت ضارية كسب فيها وخسر وبنى حضارته الثانية فى ظل الاسلام ، ثم أشرقت شمسه على أوربا ليبنى بالعلم الحضارة الثالثة كما أقرت بذلك المستشرقة الالمانية المنصفة «سيجفريد» بعد ان تنكرت له اوربا ! . .

واخيراً سيتأكد لنا ان الاسماعيلية والقرمطية لم تقم من أجل العدل وانما من اجل هدم الاسلام والفكر العربى . . ويأتى فى النهاية سؤال : هل كان من قبيل الصدفة ان يكون زعيم الحركة الاسماعيلية هو : ميمون بن ديصان بن سعيد اليهودى من ولد الشلعلع؟ وان يكون اليهود ايضاً هم زعماء الحركة الماسونية المعاصرة؟ وهل كان صدفة ان يكون اسلوب الحركتين فى السرية والتمويه والتدليس والدرجات وقتل الشيوخ والنساء والاطفال والكبار والتدمير واحداً؟ وان يكون هدف الحركتين فى القضاء على الاديان خاصة الاسلام ، واذلال الشعوب خاصة العرب واحداً؟

ان حقد اليهود على اسماعيل الذى اخذ بكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحاق ، وعلى الاسماعيليين العرب الذين ورثوا بركة ابراهيم لم يهدأ ولن يهدأ حتى يذل الاسماعيليون ويقوم على أرضهم ملك اسرائيل ! . . فهل آن أن نفيق وان نتنبه؟ ارجو ان يتحقق ذلك قبل فوات الاوان . .



وكان ردنا على الاستاذ رشاد محمد خليل فى مقال يحمل عنوان :

من المفترى!..

اليك نصه :

«فى العدد الأسبق من مجلة «روزاليوسف» طالعنا الاستاذ رشاد خليل بمقال تحت عنوان «الفكر العربى المفترى عليه» ، والمقال يثير عدداً من القضايا المتعلقة بالتراث الاسلامى ، منها ما يتعلق بمفكرى الاسلام ، وحركة الاستشراق ، ومنها ما يتناول موضوعات عامة كوضع الحضارةالعربية فى التاريخ ، أو جزئيات محددة كأصل الاسماعيلية . أكثر من ذلك تضمن المقال آراء ورؤى كاتبه الخاصة للمجتمع العربى قبل الاسلام وبعده ، ثم تفسيره مسألة الخلافة وما دار حولها من صراع فى صدر الاسلام .

واصابع الاتهام بالافتراء على الفكر العربى تتجه نحو كاتب موضوع «الحركات السياسية السرية فى الاسلام» ، والكاتب يتهم أدعياء الوصاية على الفكر العربى بذات التهمة . . فالفكر العربى الاسلامى ليس حكرا على أحد أو إقطاعاً يتوارث ، وسر تخلفه آنيا كامن فيمن عزلوه عن مجريات تطور الفكر الانسانى وأحاطوه باسوار من الكهانة . ولا حاجة للاشارة إلى ارتباط هؤلاء بقوى التسلط والاستعمار ؛ فتلك حقيقة سجلها تاريخنا الحديث والمعاصر . وحسبى ما درجوا عليه من اشهار سيف المصلحة باسم الدين فى وجه كل من رام تحرير الفكر العربى من أسار وصايتهم ابتداء بالافغانى ومحمد عبده وانتهاء بخالد محمد خالد وعبدالرحمن الشرقاوى . انى اتهم هؤلاء بالافتراء . .

وعلى أن أناقش آراء الاستاذ خليل فى كل ما أثاره من مسائل ، ونظراً لكثرتها وتنوعها أجد نفسى مضطراً لاحالة القارئ إلى بعض المراجع لمزيد من الايضاح .

النقطة الأولى خاصة بالمفكرين والمؤرخين الاسلاميين من أمثال الغزالى والأشعرى والشهرستانى وابن حزم وابن تيمية والطبرى وابن كثير الذين نددوا بالدعوة الاسماعيلية . ان اختلافنا معهم حول موضوع بعينه لا يعنى تواطؤهم على الكذب والتدليس فى كل ما خلفوه من تراث . . ومن المفكرين الاسلاميين من خالفهم وفند أقوالهم عن الاسماعيلية ، ومنهم ابن خلدون الذى دعا الاستاذ خليل الى الأخذ بمنهجه . والخلاف بين مؤرخى التاريخ الاسلامى يرجع إلى الانتماءات المذهبية المنبثقة من أوضاع اجتماعية . فكافة المتحاملين على الاسماعيلية يمثلون التيار السلفى مذهبياً ، والطبقة العليا أو الوسطى – على الأقل – اجتماعياً . فالأشعرى مثلاً سليل أبى موسى الأشعرى أحد ولاة العراق فى صدر الاسلام ، انشق على المعتزلة رواد النظر العقلى ، وأصل للتيار السلفى مذهباً ، الرجعى سياسياً . إذ عمل فى خدمة العباس . والغزالى عمق هذا التيار ، وازداد ثراء لصلته بالوزير السلجوقى نظام الملك . ومعروف ان ابن حزم وابن تيمية والشهرستانى وهم سنة اعتبروا المذهب السنى يمثل «الفرقة الناجية» وكافة الفرق الأخرى «هالكة»* .

راج هذا التيار السلفى حتى طغى على الاتجاه العقلى الذى بدأه المعتزلة وانتهى عند ابن رشد ، ووصلت السلفية إلى ذروتها على يد المتصوفة من أمثال ابن عربى وابن سبعين ، واختفى صوت العقل رويداً رويداً لتعلو جلبة «الدروشة» التى رانت بثقلها على الفكر الاسلامى .

اما عن الطبرى وابن كثير فقد كتبا تواريخهما فى العصر العباسى الذى لقى فيه آل البيت العلوى من العنت والاضطهاد أكثر مما عانوا فى العصر الأموى حتى قال شاعرهم :

ياليت جور بنى مروان عاد لنا

ياليت عدل بنى العباس فى النار

لذلك لم يجرؤ المؤرخون على انصاف الحركات الاسماعيلية المناهضة للخلافة العباسية** .

ويرتبط بتلك النقطة اتهامنا باغفال المصادر الأصلية والأخذ عن المستشرقين من أمثال جوزى وسميث وماسكراى ولويس . وبالرجوع إلى ما كتب عن ماسكراى وسميث يتضح مجرد الاشارة إلى جهودهم فى الكشف عن كتب التراث المتعلقة بالخوارج ، ولم ننقل عنهما رأيا قط . اما جوزى فقد عرضنا لزعم النقل عنه فى مقال سابق . ولا يستطيع باحث منصف ان ينال من موضوعية المؤرخ المعاصر برنارد لويس الذى تتلمذ عليه خيرة مؤرخينا المعاصرين فى التاريخ الاسلامى .

اما عن سيدر وكراوس فلم نشر اليهما البتة من قريب أو بعيد ، كذلك الحال بالنسبة لجولد تسيهر ، بل فى دراسة لنا بعنوان «فى الفكر الاسلامى» اختلفنا معه فى آرائه عن «علم الحديث والغنوصية» ، وفى نفس البحث ناقشنا آراء «أوليرى» فى التصوف الاسلامى ولم نأخذ بها ، وكذلك آراء «جريجو»ار فى الربط بين العقيدة الاسلامية والهللينية . . لا أحد ينكر دور الاستشراق فى خدمة تراثنا- وهو أمر اعترف به الاستاذ

خليل- ومن ثم لا حاجة للاستطراد . لكن ثمة سؤالاً أوجهه إلى الاستاذ خليل- وهو أمين مكتبة أكبر جامعة اسلامية فى العالم- ماذا قدم فى خدمة التراث ببلوجرافيا؟؟ لعله يشعر بالخجل حين يرى العمل الضخم الذى قدمه زميل له فى المتحف البريطانى يدعى Pearson فى مصنفه Index Islamicus الذى جمع كافة الابحاث والدوريات الاسلامية التى نشرت فى الدوريات العلمية العالمية ، أحرى بالاستاذ خليل ان يخدم الفكر العربى بعمل كهذا؟ لا بالكلمات الرنانة ، والخطب المنبرية الجوفاء !

النقطة التالية خاصة بتصوره الضبابى الطوبوى حين رأى «ان المجتمع العربى قبل الاسلام وبعده كان مجتمعاً بلا طبقات على عكس تركيب المجتمعات الأخرى» . . والواقع ان المجتمع الجاهلى البدوى شهد صراعاً طبقياً حول «الماء والكلأ» ، وهى ظاهرة سجلتها كتب الأدب فيما يعرف «بأيام العرب» ، واذا كان الصراع قد اتخذ طابعاً قبلياً فى مظهره فذلك راجع إلى ان القبيلة كانت عصب النظام الاجتماعي ، وفى ضوء ذلك يمكن تفسير ظاهرة «الاحلاف القبلية» حيث كانت القبائل الصغرى تأتلف مع بعضها البعض لمواجهة تسلط القبائل الأكثر قوة . اما المجتمع الحضرى- بنظامه السياسى الأكثر نضجاً- تجلت فيه ظاهرة الصراع الطبقى بشكل حاد ، وحسبنا ان مدينة مثل مكة تصدر هرمها الاجتماعى «الارستقراطية التجارية» ، وفى سفحه كانت «بروليتاريا العبيد» من الفرس والروم والاحباش وغيرهم ، وشتان بين وضعية رجل مثل ابى سفيان ، وآخر كبلال «مؤذن الرسول» * .

ولما ظهر الاسلام كانت الطبقات المستضعفة من العبيد والموالى عدته

فى مواجهة الارستقراطية التجارية التى رأت فى الاسلام تهديداً لمصالحها ، وانتصار الاسلام كان ضربة للنظام الطبقى القائم على اساس الثراء والنسب ، واصبحت «التقوى» معياراً للمفاضلة بين المسلم والمسلم . وتمتع المجتمع الاسلامى بالعدالة الاجتماعية فى عصر الرسول والشيخين . وفى خلافة عثمان ، عادت الارستقراطية الجديدة من كبار الصحابة كطلحة والزبير وعبدالرحمن بن عوف منتهزة ضعف عثمان وكبر سنه . وتبنى على بن ابى طالب قضية الطبقات المستضعفة ، وكان ما كان من صراع بين تلك القوى جميعاً ، انتهى بغلبة الارستقراطية السفيانية .

قصارى القول ان الصراع حول الخلافة رغم مظهره السياسى الدينى ، كان صراعاً طبقيا بالدرجة الاولى ولم يكن خلافاً اجتهادياً حول قضية ظنية** .

النقطة التالية تتعلق باسراف الاستاذ خليل فى تقدير مكانة الحضارة العربية قبل الاسلام ، أى منطق يبرر قوله بأن «الفكر العربى قبل الاسلام كان أرقى من الفكر الأغريقى بمختلف مدارسه والمدارس التى تأثرت به» !

لاأظننى فى حاجة إلى تعليق !

والحضارة الاسلامية تستمد عظمتها من انفتاحها على الفكر الانسانى الشرقى والغربى دون تعصب أو جمود ، ترجمته وتمثلته واضافت اليه . . فأثرت الحضارة العالمية بحفاظها على الفكر الكلاسيكى من ناحية ، وتطويره ، وتقديمه فى صورة اسلامية من ناحية أخرى ، فمكانة الحضارة الاسلامية تبرز نتيجة تأثرها بما قبلها وتأثيرها فيما بعدها* .

نقطة الخلاف الأخيرة خاصة بتصور الدعوة الاسماعيلية على انها «ثورة مضادة احكمها اليهود حقداً على اسماعيل الذى أخذ بكارة ابيه بدلا من ابيهم اسحق» وان دور ميمون بن سعيد بن ديصان فى الحركة الاسماعيلية يشكك فى حقيقتها» . هذا الموضوع قتل بحثاً على يد الدارسين العرب والمستشرقين الذين انتهوا إلى ان التشكيك فى الحركة الاسماعيلية راجع إلى اعدائهم من بنى العباس ، واكتفى بقول ابن خلدون « . . ومن الاخبار الواهية ما يذهب اليه الكثير من المؤرخين والاثبات فى العبيديين خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة من نفيهم عن اهل البيت صلوات اللّه عليهم والطعن فى نسبهم . . . ويعتمدون فى ذلك على أحاديث لفقت للمستضعفين من خلفاء بنى العباس تزلفا اليهم بالقدح فيمن ناصبهم العداء وتفننا فى الشبهات بعدوهم»** . .

٢ ـ آراء مؤيدة

هذا وقد كتب الاساتذة رأفت سيف وابراهيم عمر وعايدة عوف وغيرهم مقالات وآراء تؤيد منهج الكاتب نثبت منها هذه الفقرات .

قال الاستاذ رأفت سيف :

« . . . كنت أتابع باهتمام هذه السلسلة من المقالات التى تتناول بالدراسة والتحليل «الحركات السياسية السرية فى الاسلام» بقلم الباحث النابه الدكتور محمود اسماعيل . . ولقد زاد اهتمامى أكثر حين تعرض الباحث لانتقاد شديد لما جاء فى سلسلة أبحاثه ، تطور الأمر فيما بعد إلى اتهامات اتسمت بالتعرض لذات الباحث أكثر مما تعرضت للنقد الموضوعى الجاد ، فهى فى أساسها اتهامات غير قائمة على موضوعية ، بل هى فى الحقيقة سلوك انفعالى وتشنجى لا يليق بأى فرد ان ينهجه ما

دام يتعرض لمناقشة قضية فكرية غاية فى الجدة والأهمية ، ولست فى هذا الصدد ادافع عن الدكتور محمود أو عن منهجه الفكرى فهو استاذ جامعى حر فيما يأخذ وفيما يعتنق . . ولكنى كنت أرجو ان يكون الحوار الجدلى الهادئ أساساً لمنهج المناظرة والتطبيق .

. . . ان المفهوم الحقيقى للتاريخ وكتابته لا يتحققان الا بجدل الذات مع الآخر ، وبالتالى فكل حدث تاريخى يحمل فى ذاته طابعه المتميز ، وحيث ان الاستقصاء والفهم للتاريخ ينسقان دون شك عقل المؤرخ أو باحث التاريخ عند كتابته وتحليله ؛ يصبح حينئذ من واجبه ان يتناول الأحداث بدرجة مجردة راقية خالية من الخوف والتعقيد ؛ ما دام يسعى إلى توضيح منظور ورؤى اجتماعية أساسها المنهج . وهذا ما فعله الدكتور محمود اسماعيل فى دراسته للحركات السياسية السرية فى الاسلام : فهو قد حاول ان يتتبع الفكرة فى مراحل نموها وتطورها حتى نقطة الاستقراء ، وذلك بشتى الطرق والأدوات . وهذا فى غاية الأهمية لان المشكلة الحقيقية فى التاريخ تتوقف على صدق هذه العمليات العقلية المجردة المنزهة والتى يجرى بها الاجتياز والتحول من «الشئ ذاته» إلى «المعرفة» ومن الحقيقة الانسانية التى بينت تصوره فى الماضى إلى التاريخ . لهذا كان واضحاً ان التاريخ بأبعاده عند الدكتور محمود اسماعيل هو نوع من التطهير الحقيقى بل والتحرير من مدركات اللاوعى الاجتماعى .

ولو افترضنا جدلاً ان الدكتور محمود اسماعيل يحاول ويجتهد من جانبه هو فى تفسير التاريخ الاسلامى وأحداثه من خلال منظور ومفهوم مادى تاريخى . . ليس معنى هذا على الاطلاق ان تكال اليه الاتهامات ، بالشعوبية والالحاد وباليسار الانتهازى الخ . . . فان يختلف اثنان كل

بمنهجه فهذا شئ منطقى ، بل ان يختلف اثنان فى تطبيق منهج واحد يتبعانه فهو مقبول ، اما ان يهاجم أحدهما الآخر ويحاول ان ينال منه وان يستعدى عليه الامة والدنيا والدين بتهمة الزندقة والانحراف الدينى والعبث بالمقدسات ، فهذا ما لا نقبله وما لا نحترمه» .

* * *

وتحت عنوان

«الخارجون من التوابيت»

كتب الاستاذ ابراهيم عمر :

«ليس من شك فى ان كل مهتم ببعث الجوانب المشرقة فى تراثنا قد تابع بشغف هذه المحاولة العلمية التى قدمها الدكتور محمود اسماعيل والتى طورها الاستاذ أحمد موسى سالم إلى معركة كلامية . . ونثنى على الدكتور محمود أخذه المشعل ودخوله أكثر الزوايا أهمية فى قضية التراث بدراسته التى استهدفت الحل العادل للجموع المسحوقة تحت وطأة الظلم الاجتماعى . . ولكننا فوجئنا بان البعض حول المبادرة إلى شتائم مع من يتناول بشجاعة قضايا وجودنا ومصيرنا ، مع ترديد الحلول الجاهزة والتلقينات المحفوظة .

وقد دهشنا حينما فاجأنا الاستاذ أحمد موسى سالم بكلام عن المناهج العلمية ومدى نجاح استخدامها فى العلوم الانسانية ، وهل يمكن أن نسمع ما ذكره عن المناهج العلمية بعد ان أضاع وقته ووقتنا فى أصل كلمات

قرامط وقرموط ، وقرمطة . . الخ» وهى المحاذير التى وقع فيها السلف فى عصور الظلام الفكرى وملأوا بها صفحات سوداء من تراثنا فى البحث عن أصل كلمة وشرحها وعمل متن للشرح وشروح على الشروح . . . هل يعقل ان هذا يحدث فى الثلث الأخير من القرن العشرين على يد الاستاذ أحمد موسى سالم»؟ .



وكتبت الاستاذة عايدة عوف مقالاً بعنوان

رأى متواضع فى موضوع خطير

تقول فيه :

«كدراسة للتاريخ وقارئه على قدر متواضع من الثقافة ؛ تابعت باهتمام الحوار الذى أعادت به مجلتنا «روزاليوسف» إلى الاذهان ما كان يدور فى النصف الأول من هذا القرن من مساجلات بين الادباء ورجال الفكر ، ولا شك انها كانت قبساً مضيئا فى حياتنا الفكرية . ولعل الحوار الذى يجرى الآن حول «موضوع الحركات السياسية السرية فى الاسلام» يكون بداية صحيحة لاختطاط ثقافتنا الطريق الصحيح بعد ان تعثرت كثيراً لأنى على ثقة بأن الحوار مع الذات أولا ومع انفسنا ثانياً هو البداية الصحيحة لفهم واع لطبيعتنا وبالتالى لايجاد حلول لمشاكلنا .

واذا كان لى ان أقول شيئا فى هذا الموضوع ، فما اقوله تعبير أمين عن مدى استفادتى من الدروس التى نستمدها من التاريخ ، ولعل أهم درس هو «الموضوعية» فهذهِ الموضوعية انتهكت فى مناقشات الاستاذ سالم بحيث أحسست اننا لا نعيش فى الثلث الأخير من القرن العشرين وعدت

بذاكرتى إلى العصور الوسطى حيث كان كل صاحب رأى حر وجرئ مصيره «الشلح» ، والحرمان من رحمة الكنيسة التى أعتبرت نفسها حامية للعلم ولم تكن الا معوقة لتقدمه فى تلك العصور .

والحقيقة الثانية فى التاريخ ان أوروبا لم تأخذ بأسباب نهضتها الا بفضل أولئك الذين ثاروا على الكنيسة ومن داخل الكنيسة نفسها فيما عرف بحركة «الاصلاح الدينى» . وتحضرنى هنا اسماء مارتن لوثر وكلفن وزونجلى وارزمس وغيرهم من المفكرين الذين مزقوا الغلاف الزائف للحقيقة وخلقوا المناخ الملائم لتقدم العلوم الانسانية والتجريبية .

والسؤال هو : هل نحن لا نزال نعيش تلك الفترة؟ ومتى نخرج من اسارها؟ هذه مسؤولية مفكرينا وكفى ما كان من وضع رؤوسنا فى الرمال تعاميا عن رؤية الواقع وطمعاً فى أمان زائف» .



ونظراً لكثرة ورود اصطلاح «الشعوبية» فى المناقشة والفهم القاصر لدى البعض لمضمونه قمنا بإلقاء الضوء عليها ، فكتبت مقالاً بعنوان :

الشعوبية تاريخياً

اليك نصه :

تردد اصطلاح الشعوبية كثيراً فى الحوار الذى دار ويدور حول موضوع الحركات السياسية السرية فى الاسلام . ولعل من المفيد القاء بعض الضوء على ما يعنيه ذلك المصطلح ، وما يوحى به من دلالات فى

التاريخ الاسلامى ، خاصة وان المعاجم اللغوية لاتشفى غلة ولاتقدم مضموناً متكاملا .

وظهور الشعوبية تاريخياً مرتبط بالعصر العباسى ، والمتصفح للمدونات التاريخية ، والمصنفات الأدبية فى هذا العصر يقف على تلك الحقيقة دون أى عناء . وحسبنا ان كتباً بعينها الفت لهذا الغرض وعرف أصحابها بالشعوبيين .

فماذا كانت تعنى تلك الظاهرة ، وما هى الظروف الموضوعية التى أفرزتها؟ وما هى ابعادها ودلالاتها الاجتماعية؟ وما النتائج التى ترتبت عليها سياسياً وثقافياً ، بوجهيها المضئ والمعتم .

ذلك ما سنحاول الاجابة عليه .

تشتق كلمة «الشعوبية» لغوياً من الشعب ، قال تعالى «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» . ومن شعوب العرب والفرس والترك والبربر والقبط وغيرهم تكونت «الامة» الاسلامية ، والصراعات التقليدية بين تلك الشعوب أو معظمها اختفت بظهور الاسلام وانتشاره من مشارق الصين إلى المحيط الاطلسى ، وأصبح الجميع بنعمته اخوانا ؛ فاختفت النعرات العنصرية ودعاوى السيادة العصبية فى «دار الاسلام» فى صدر الاسلام ، وغدا الدين معيار التفاضل بين المسلم والمسلم لا بين العربى والعجمى «لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى» .

وفى العصر الاموى نحى المعيار الدينى جانباً ، وأصبحت «العروبة» هى الفيصل ؛ فالعرب لهم السيادة ، وما عداهم مسودون . وبمنظور

طبقى شكلت بنية المجتمع الاسلامى من طبقتين اساسيتين الارستقراطية العربية ، وبروليتاريا الموالى ، وهم المسلمون من غير العرب . وكان النير العربى كفيلاً بوأد حركات الموالى ؛ فظلوا طوال العصر الاموى شعوباً مقهورة .

وبقيام الدولة العباسية ضربت الارستقراطية العربية ، فأتاح ذلك مناخاً مناسباً للشعوب الأخرى لتدخل حلبة الصراع متذرعة فى ذلك بمبدأ المساواة الذى تبنته الدعوة العباسية باسم الاسلام .

ومن المحقق ان قطاعات بعينها ومن كافة الشعوب كانت مخلصة وصادقة فى المناداة بتطبيق تعاليم الاسلام فى هذا الصدد ، فشكلوا جناحاً معتدلاً مستنيراً ، أعطى للشعوبية معنى مشرقاً ومضيئاً ، وقد عرف هذا الجناح «بأهل التسوية» وعماده الانتليجنسيا الدينية وأهل العلم من العرب والعجم على السواء . أنظر قول ابن قتيبة فى هذا المعنى– وهو عربى – « . . . وأعدل القوم عندى ان الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب وأعيدوا إلى التراب . . فهذا نسبهم الأعلى الذى يردع به أهل العقول عن التعظيم والكبرياء والفخر بالآباء ثم إلى اللّه مرجعهم فتنقطع الانساب ، وتبطل الاحساب الا من كان حسبه التقوى» .

وابن المقفع– وهو فارسى– لم ينكر ان العرب أصحاب فضل وعقل فقد خالف جماعة من قومه ولامهم على تحقيرهم من شأن العرب . ولكونه عالماً مستنيراً فلم يتعصب لجنسه ولم يغمط العرب افضالهم ، أنظر إلى عباراته الرائعة فى هذا المعنى « . . . اذا فاتنى حظى من النسب فلا يفوتنى حظى من المعرفة ، ان العرب حكمت على غير مثال مثل لها

ولا أثار أثرت . . أدبتهم انفسهم ورفعتهم همومهم . وأعلتهم قلوبهم والسنتهم . . وافتتح اللّه دينه وخلافته بهم إلى الحشر . فمن وضع حقهم خسر ، ومن أنكر فضلهم خصم» .

اما الجناح الشعوبى الآخر فكان متطرفاً وهو من شعبتين على طرفى نقيض : الاولى يمثلها العرب المتعصبون ، والثانية من العجم الذين رأوا انهم بالسيادة أجدر وبالصدارة أحق . وانبرى كل من الطرفين يبالغ فى ذكر مآثره ويسرف فى تعداد مثالب خصمه . اما العرب وقد فقدوا ما كان لهم من نفوذ فى العصر الاموى ، فقد هالهم تصدر العناصر الايرانية الهرم الاجتماعى فى أوائل حكم بنى العباس فاستماتوا فى إحياء مكانتهم السالفة ، وتذرعوا فى ذلك بوسائل شتى منها محاولة اسقاط الخلافة العباسية ؛ فناصروا ثورة ابى محمد السفيانى فى الشام سنة ١٣٤هـ ، وآزروا عبداللّه بن على – وكان ذا ميول عربية – فى ثورته على ابن أخيه الخليفة المنصور . ولكن جهودهم باءت بالفشل وقمعت تلك الحركة بقسوة على يد الجند الخرسانى . فاتخذوا أسلوباً آخر هو الكيد والتآمر؟ .

ولا يخالجنا شك فى دور «الفضل بن الربيع» بالاشتراك مع زبيدة زوجة الرشيد– وكلاهما عربى– فى ايغار صدر الرشيد على البرامكة حتى نكبهم ، واتاح لهم ذلك النجاح النسبى فرصة الظهور على المسرح السياسى فيما وقع من صراع بين الأمين والمأمون . فقد آزروا الأمين ، لكن انتصار المأمون بفضل مساندة الفرس انزل بهم ضربة ساحقة لم يفيقوا منها حتى بطش بهم المعتصم وشرد فلولهم فى الشام والجزيرة العربية . ووضع نهاية لنفوذهم بإسقاطهم من «ديوان العطاء» وحرمانهم من كافة المناصب المدنية والعسكرية .

هذا الفشل السياسى وما صحبه من فقدان التفوق الاجتماعى والخسائر الاقتصادية جعلهم يحنون إلى الماضى . وترجم حنينهم هذا إلى نوع من الغناء الباكى المتشنج زخرت به المؤلفات العربية فى هذا العصر فى شكل إحياء للامجاد العربية قبل الاسلام وبعده ، فألف الهمذانى فى تاريخ وحضارة العرب القدامى ، وانصرف غيره إلى التأليف فى الانساب والاصنام والادب العربى الجاهلى . وتلك الكتابات فى مجموعها تدلل على ان العرب خير الامم اصالة وعراقة نسب وأكثرها عشقاً للحرية وتمتعاً بها ، وتبرهن على ما امتازوا به من صفات خلقية فريدة كالنجدة والكرم . . الخ ، وما اختصوا من تفرد فى ميدان الحكم والأمثال ومزايا فى البلاغة والبيان ، هذا فضلا عن دورهم التاريخى المشرف فى نصرة الاسلام وتبنى نشر دعوته فى مشارق البلاد ومغاربها . . ولم ينسوا التنديد بالشعوب الأخرى ، وابراز مثالبها والتحقير من شأنها تنفيساً عن حقد فى الصدور مكنون ، ونقرر ان تلك الكتابات مع ما انطوت عليه من حجج وجيهة ، وبراهين مخرسة فى كثير من الاحيان ، كانت تتضمن أيضاً مزيداً من الغلو والتعصب ومجانبة الصواب ، وعلى الجملة كانت تتسم بطابع شعوبى .

والشعبة الثانية من الشعوبية المتطرفة ؛ كانت تضم قطاعات عريضة من الشعوب غير العربية وبخاصة الفرس والترك ؛ على أساس تبادلهما مركز الصدارة فى العصر العباسي ؛ الفرس فى البداية ثم الترك بعد ذلك .

اما الفرس – وكانوا أصحاب الفضل فى اسقاط الحكم الأموى – فقد بزغ نجمهم ، وغلب الطابع الفارسى على نظم الخلافة ورسومها ،

وهيمنوا على مقدرات الحكم والسياسة حتى عصر المعتصم ؛ الذى تخلص من النفوذ الفارسى واستعان بالاتراك . وانتهى العصر العباسى الأول بتفوق العناصر التركية . . اما العصر العباسى الثانى فقد تبادل فيه الطرفان مكان الصدارة فى قلب الدولة حتى اذا ضعف القلب فقدت الخلافة سيطرتها على الاطراف ؛ فانفرطت وحدة «دار الاسلام» لتسود ظاهرة الاستقلال ، اذ سنحت الفرصة للشعوب الاخرى لتلعب دورها على المسرح السياسى على أساس من الاقليمية والنزعة الوطنية والعصبية الدينية المنبثقة بالدرجة الاولى من دوافع اقتصادية بحتة .

والشعوبية فى منظور هؤلاء قائمة على دعاوى التسامى الاثني والتفوق الحضارى . فالفرس يفخرون بدريتهم فى شؤون الحكم وبراعتهم فى الفلسفة والعلوم ، والهنود يتباهون بأن بلادهم «معدن الحكمة» ، والمصريون واليونان بأنهم رواد الحضارة الانسانية ، والترك بعسكريتهم التى لا تقهر . . الخ ، والعرب فى نظر هؤلاء وأولئك بدو جفاة ليسوا أهلاً للتحضر وانسابهم مشكوك فيها ، عاشوا قبل الاسلام فى «جاهلية» . ورأى هؤلاء الشعوبيون ان كون النبى[صلى اللّه عليه وسلم] من العرب لا يمكن ان يتخذ تبريراً لسيادة العنصر العربى ، لان الاسلام رسالة عالمية وليست حكرا على العرب .

وتحفل كتابات هذا القطاع من الشعوبيين بالتحامل الشديد على العرب وتنطق بالشماتة فيهم ، وتفرط فى اسفاف فى ذكر مثالبهم ، وتنتحل من المأثورات ما يدعم اقوالهم ، بل اصطنعوا الاحاديث لهذا الغرض . وفى هذا الصدد نذكر بكتاب سعيد بن حميد البختكان الفارسى «انتصاف العجم من العرب» ، وكتابى «المثالب الكبير» و

«المثالب الصغير» للهيثم بن عدى ، وكتاب «لصوص العرب» لمعمر بن المثنى وغيرها من الكتب التى تعبر عن تطرف ذويها من العجم الشعوبيين .

تلك اذن صورة موجزة للشعوبية ، نستخلص منها ان هذه الظاهرة لم تكن مذهباً أو عقيدة لها اصولها ومبادئها ؛ بقدر ما كانت نزعة وتعبيراً عن مواقف قوى اجتماعية رغم اتخادها لبوسا عنصرياً ، وظهرت هذه النزعة مرتبطة بقضية العدالة اولا واخيراً ، او بالاحرى بالهوة الواسعة بين تعاليم الاسلام السمحة ونظرته الانسانية السامية ، وبين تغاضى الحكام عن تلك التعاليم واغفالهم اياها فى سياستهم ، ومن هنا كان التناقض الصارخ الذى فجر الصراع . . ولو كان الأمر محض تناحر شعوب وعصبيات لما وجد ذلك القطاع المستنير من أهل التسوية ، الذى فهم الشعوبية على انها وحدة الشعوب فى ظل عدالة الاسلام . . لقد تعادت دول القطاع الشعوبى المتطرف على تعددها ، وظهرت شعوب وذوت اخرى ، وبقى الاسلام رغم انف المتطرفين من العرب والعجم على السواء .



